دکتر مهدی محقق

فیلسوف ری

محمد بن زکریای رازی

تهران ـ ۱۳۵۲

ISBN of reproduction: 978-1-77096-183-8



دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران

فیلسوف ری

محمد بن زکریای رازی

تألیف

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

تهران، ۱۳۵۲

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳
تهران ـ ایران

تعداد ۲۰۰۰ نسخه ازاین کتاب درشرکت افست (سهامی خاص) چاپخانهٔ بیست‌وپنجم شهریور چاپ شد.

شمارهٔ ثبت در دفتر مخصوص کتابخانهٔ ملی فرهنگ

۱۸۳۳
۵۲/۱۲/۱۹

قیمت ۴۰۰ ریال

هم‌زمان با جشن بیست و پنجمین سال تأسیس (?)

سرمایه‌گذاری (?)

سلسلهٔ دانش ایرانی

۱۴

زیر نظر

دکتر مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
و
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

پرفسور توشی‌هیکو ایزوتسو
استاد دانشگاه مک‌گیل کانادا
و
استاد افتخاری دانشگاه کی‌او ژاپن

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل کانادا ــ مونترال

شعبهٔ تهران

زیر نظر: مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو

۱ــ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ــ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ــ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).

۴ــ مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت. (چاپ شده ۱۳۵۰)

۵ــ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی، با ترجمه و مقدمه به

زبان فرانسه، به‌اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیك به‌انتشار)

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو (جلد اول، متن، زیر چاپ)

۸ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (نزدیك به‌انتشار)

۹ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به‌افتخار پروفسور هانری‌کربن، زیر نظر دکتر سیدحسین نصر (نزدیك به‌انتشار)

۱۰ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح‌غررالفرائد معروف‌به‌شرح منظومهٔ حکمت قسمت امورعامه وجوهر وعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (آمادهٔ چاپ)

۱۱ـ طرح‌کلی متافیزیك اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب وتعلیقات واختلاف نسخ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آمادهٔ چاپ)

۱۳ـ افلاطون فی‌الاسلام، مجموعهٔ متون و تحقیقات، باهتمام دکترعبدالرحمن بدوی (نزدیك به‌انتشار)

۱۴ـ فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ـ جام جهان‌نما، ترجمهٔ فارسی کتاب‌التحصیل بهمنیاربن مرزبان، باهتمام عبدالله نورانی ومحمدتقی دانش‌پژوه (آمادهٔ چاپ)

فهرست مطالب

پیشگفتار چاپ دوم

در سال ۱۳۴۹ این کتاب به همت انجمن آثار ملی منتشر گشت و در مدتی کوتاه نسخ آن نایاب گردید چنانکه هنگامی کـه تألیف درجهٔ اول سال ۴۹ و برندهٔ جایزهٔ سلطنتی شناخته شد، نسخی کافی از آن در بازار وجود نداشت.

آنانکه مایل به دیدن و مطالعهٔ این کتاب بودند مکـرراً به مؤلف مراجعه و خواستار تجدید چاپ آن شدند و از جهتی دیگر، دانشمندان داخلی و خارجی نویسندهٔ کتاب را مورد تشویق قرار دادند و تقریظ‌های تحسین‌آمیز بر آن نوشتند و آنانکه کتاب را ندیده بودند در صدد یافتن آن برآمدند در حالی که کتاب در دسترس قرار نداشت.

این وضع موجب گردید که اولا نویسندهٔ کتاب هر چه زودتر مواد مجلد دوم فیلسوف ری را منظم کند و آن را آمادهٔ چاپ سازد و ثانیاً چاره‌ای سازد که همین بخش چاپ‌شده دوباره چاپ و تکثیر گردد و در اختیار اهل دانش قرار گیرد.

خوشبختانه اولیای مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل موافقت کردند که این کتاب درسلسلهٔ دانش ایرانی چاپ شود. زیرا رازی را می‌توان از حلقه‌های نخستین سلسلهٔ دانش ایـرانی اسلامی محسوب دشت و تا همهٔ حلقه‌های اندیشه و تفکـر ایرانی بهم پیوسته نگردد بحث و مطالعه دربارهٔ سیر تحول افکار فلسفی و نگاشتن تاریخ اندیشه و تفکر دشوار است. و اگر مانند قدما که برای دانشمندان هر فنی طبقاتی معین می‌کـردنـد بخواهیم متفکران و فیلسوفان این سرزمین را بر حسب زمان طبقه‌بندی کنیم از طبقهٔ مترجمان که بگذریم رازی و همزمانان او مانند ابوالعباس ایرانشهری و ابوطیب سرخسـی و ابوزید بلخی و ابـوالقاسم کعبی و شهید بلخی در طبقهٔ اول قرار می‌گیرند. و ما با چـاپ این کتاب و کتاب تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر حکمت سبزواری آغاز و انجام کار خود را نشان داده‌ایم یعنی یك فرد از طبقهٔ اول و یك فرد از طبقهٔ آخر را معین ساخته‌ایم.

اینك وظیفهٔ مراکز علمی و دانش‌پژوهان است که به جستجو و تحقیق در طبقات میانین بپردازند و حلقه‌های مفقود را از این سلسله پیدا کنند و متفکران و فیلسوفان این آب و خاك را چنانکه باید و شاید به نسل جوان امروزی معرفی نمایند. آن وقت است که ایران می‌تواند بر اساس اندیشه‌های گذشته و سنت دیرین خود اندیشه و تفکری که مناسب زمان و حال باشد برای خود بیابد.

چنانکه یاد شد پس از انتشار چاپ اول این کتاب دانشمندان داخلی و خارجی مقالات مختلف دربارهٔ آن نوشتند و همچنین در نامه‌های خصوصی نظرهای تشویق‌آمیزی دربارهٔ آن اظهار داشتند متأسفانه چاپ همهٔ آنها در این مقدمه تا اندازه‌ای دشوار می‌نماید لذا از میان آن مقالات به‌نقل سه مقاله بزبان فارسی و یك مقاله بزبان فرانسه اکتفا می‌شود.

نخستین مقاله از دانشمند محترم آقای علی دشتی است که آن را بدون ذکر نام خود در مجلهٔ وحید، سال هشتم، اسفند ۱۳۴۹ تحت عنوان «حکومت عقل» منتشر ساختند.

مقالهٔ دوم از همکار ارجمند آقای رضا داوری استاد محترم فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات است که در مجلهٔ فرهنگ و زندگی، شمارهٔ ۶، شهریور ۱۳۵۰ منتشر شده است.

سومین مقاله از دوست سخن‌شناس آقای حبیب یغمائی است که در مجلهٔ یغما، شماره ۱۲، اسفند ۱۳۴۹ چاپ شده است.

آقای پروفسور جورج وجدا استاد دانشگاه سوربن پاریس مقاله‌ای در مجلهٔ «ژورنال آزیاتیك» سال ۱۹۷۱ دربارهٔ این کتاب نوشته‌اند که در پایان مقدمهٔ انگلیسی نقل میگردد.

نویسنده برخود لازم می‌داند که از دانشمندان نامبرده و همچنین آنان که او را شفاهاً و یا کتباً مورد تشویق قرار دادند و نیز از جناب تیمسار دانش‌دوست سپهبد آق‌اولی که چاپ اول این کتاب به‌تشویق و مساعدت ایشان صورت پذیرفت و اجازهٔ چاپ دوم آن را با گشاده‌روئی مرحمت فرمودند ازصمیم‌قلب سپاسگزاری‌کند.

تهران، ۲۴ مهرماه ۱۳۵۲

مهدی محقق

فیلسوف ری

محمدبن زکریای رازی

در شمارهٔ گذشته وحید دو موضوع تازگی داشت: یکی روشن ساختن یك سیمای علمی و بیرون آوردن از گمنامی ریاضی‌دان ارزشمند اصفهانی مرحوم میرزا محمدعلی حسینی و دیگر پاره کردن پرده‌ای که پندارهای ما بر گرد مرحوم سید جمال‌الدین افغانی کشیده بود.

از قضا مقارن همان هفته کتابی از انتشارات انجمن آثار ملی بدستم رسید که بسی ارزشمند و شایسته آنست که در مجلات وزین ما مطرح گردد.

انجمن آثار ملی بدون سروصدا و تظاهر با یك تلاش پیگیری به زنده‌کردن آثار ملی و نشر کتاب‌های ذیقیمتی می‌پردازد که در اعلاءشأن ایران و نشان دادن فرهنگ این سرزمین تأثیر محسوس و غیر قابل انکاری دارد.

کتاب اخیر بعنوان «فیلسوف ری» شرح زندگانی و بیان شخصیت محمد-ابن‌زکریای رازیست که با تحقیقات دقیق آقای مهدی محقق صورت گرفته است و با فهرست‌ها از ۴۶۰ صفحه تجاوز می‌کند.

سابقاً همین نویسنده «سیرةالفلسفیه» این دانشمند را بطرز روشن و زیبائی ترجمه و بچاپ رسانیده است که خواندن آن بهرکسی که برای عقل آدمی ارزشی قایل است و عقل را یگانه شاخص انسانیت میداند لذت‌بخش است و بر حسن ذوق نویسنده که در ضمن کارهای تحقیقی باین دانشمند روی آورده است و از میان شاعران ناصرخسرو را مورد دقت و مطالعات فاضلانه خود قرار داده است آفرین میفرستد.

محمدبن زکریا یکی از برجسته‌ترین سیمای اندیشه و فرهنگ ایرانست و از این‌رو بدون هراس می‌توان او را کنار فارابی و ابن‌سینا و خواجه‌نصیرالدین طوسی قرار داد ولی متأسفانه کمتر از او در مطبوعات سخنی بمیان میآید و کمتر خوانندگان با دانشمندی آشنا هستند که تمام عمرش صرف اندوختن دانش و نشر فکر و معرفت گردیده بدون اینکه در مجاهدت متواصل و پی‌درپی او برای خود چیزی بخواهد. نه‌دنبال جاه و مقام رفته، نه در پی نعمت و خواسته دویده است و حتی صحت و آسایش خویش را در راه کسب علم و دست یافتن به کتاب و ثبت

تجربیات دانسته خود فدا کرده است.

چون زاهدی بحداقل معیشت اکتفا کرده و از این باب از وی شکایتی و ندامتی شنیده نشده است بلکه بر عکس علو مقام انسانی را در قناعت و سرکوبی شهوات حیوانی گفته و بدان عمل کرده است.

از این حیث بفارابی شباهت دارد ولی با این مزیت که بصراحت بیان و بشجاعت اخلاقی مجهز بوده و بی‌پروا عقل را یگانه مزیت آدمی دانسته، فلسفه و روش اخلاقی خود را بر آن استوار ساخته است.

برای نمونه فکر استوار و متین او چند سطری از فصل اول کتاب طب روحانی او را نقل کرده و امیدوارم مجلهٔ وحید که در مقام نشان دادن تاریخ‌وفرهنگ ایران برآمده است این موضوع را دنبال کرده و از زوایای مختلفه سیمای این قهرمان میدان فکر و عقل که اوگوست‌کنت را بخاطر میآورد ترسیم کند.

«آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن بما ارزانی داشت که به مددش بتوانیم، در این دنیا و آن دیگر از همه بهره‌هائی که وصول و حصولش در طبع چون مائی بودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم.

خرد بزرگتر موهبت خدا بماست و هیچ چیز نیست که در سودرسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید. با خرد بر چار پایان ناگویا برتری یافته‌ایم چندانکه بر آنان چیرگی میورزیم و آنان را بکام خود میگردانیم و با شیوه‌هائی که هم برای ما و هم برای آنها سودبخش است بر آنان غلبه و حکومت می‌کنیم.

با خرد بدانچه ما را برتر میسازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند دست میيابیم و به خواست و آرزوی خود میرسیم. بوساطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی را دریافته‌ایم چنانکه بسرزمین‌های دور- مانده‌ای که بوسیله دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم (مثل اینکه از کشف امریکا صحبت میکند) پزشکی با همه سودهائی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که بما فایده میرساند در پرتو خرد حاصل آمده است.

با خرد بامور غامض و چیزهائی که از ما نهان و پوشیده بوده است پی برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم و حتی به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم... بر روی هم خرد چیزی است که بی آن وضع ما همانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود...

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است سزاوار است مقامش را به‌پستی نکشانیم، از پایگاهش فرود نیاوریم و آن را که فرمانرواست فرمانبردار نگردانیم سرور را بنده و فرادست را فروبنده نسازیم.

بلکه باید در هر باره بدان روی نمائیم و حرمتش گذاریم، همواره بر آن تکیه زنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم... هیچگاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم زیرا هوی (مشتهیات نفس و غرایز) آفت و مایهٔ تیرگی خرد است... برعکس باید هوی را ریاضت دهیم، خوارش کنیم و مجبورش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برد...»

***

در ذیل این قسمت آقای مهدی محقق نوشته‌اند محتمل است این فصل بیش از فصول دیگر بر دانشمندان اسماعیلیه گران آمده باشد زیرا آنان می‌گویند خداشناسی بعقل و نظر نیست و به تعلیم امام است.

از اینرو ابوحاتم در مقام رد و نقض رازی برآمده چنانکه المؤیدفی‌دین‌الله نیز در نقض آراء ابـن راوندی که چـون محمدبن زکریای‌رازی بـه برتری عقل قائل بوده و آنرا ستوده است برخاسته است.

چنانکه میدانیم رازی در نیمهٔدوم قرن سوم هجری (تولد ۲۵۱) و اوایل قرن چهارم میزیسته است. یعنی در عصر و محیطی که گرایش محسوس و ناپسندی بسوی نقل و بی‌اعتمادی به‌معقولات عقلی پیدا شده‌بود و عکس‌العمل دورهٔ مأمون عباسی که به معقولات توجهی پیدا شد و معتزلیان که در امور دینی برای عقل ارزشی قائل بودند از طرف خلیفه حمایت میشدند و فلسفه یونان خریدارانی داشت بکار افتاده بود.

رواج مذهب اشعریان یعنی جمود و رکود فکری و اتکاء مطلق به منقولات هر چند میان آنها تناقضی باشد و عمل بظاهر آیات و احادیث هر چند مخالف عقل و درایت و اصول اولیه دیانت باشد رواج یافته بود.

از اینرو باستناد آیه «یدالله‌فوق ایدیهم» برای خداوند دست و پائی قائل شدند و جملهٔ شریفهٔ قرآنی «الرحمن‌العرش استوی» را بظاهر آن گرفته و معتقد بودند که خداوند تبارك و تعالی بر تخت جلوس فرموده و روز قیامت ممکن است با دو دیده ظاهری او را دید.

از طرف دیگر اسماعیلیان برای عقل ارزش و اثری قائل نبوده و معتقد بودند باید از امام که معصوم است و با عالم غیب مستقیماً ارتباط دارد خداشناسی را آموخت. حتی امام محمد غزالی که در قرن چهارم ظاهر گردید. و میتوان ویرا بزرگترین دانشمند جهان اسلامش گفت در کتاب المنقذ من‌الضلال برای اثبات نبوت عامه و خاصه عقل را تحقیر کرده و در اغلب استدلالات خود، چه در ایـن کتاب و چه در کتاب تهافت‌الفلاسفه به منقولات اتکا کرده و فلاسفه‌ای را که قائل به حدوث عالم نیستند باین جهت کافر دانسته است که در این صورت اثبات وجود صانع دشوار می‌شود.

در تاریخ فکر بشر هیچ حادثه‌ای از این شگفت‌انگیزتر و تأسف‌بارتر نمیتوان

پیدا کرد که عقل و ادراك را در راه رسیدن به‌حقیقت غیر کافی و حتی عاجز فرض کرد. اگر به‌عقل نتوان اتکا کرد پس به چه چیز میتوان روی آورد همین متدینین که از فرط تعصب در راه دین عقل را تحقیر کرده و به روایات و منقولات روی میآوردند از این نکته اساسی غفلت کرده‌اند که بشر به قوهٔ عقل و ادراك خود به‌وجود خالق پی برده و برای آفریدگار جهان صفات کمالیه قائل شده است و پس از اذعان به‌وجود خداوند است که به‌پیغمبران ایمان آورده است پیغمبر در نظر وی محترم و بزرگ و شایسته پیروی است که فرستادهٔ خداوند است. قرآن را کلام خداوند میدانند. از اینرو دستورات مندرجه در آن فریضه و واجب‌الاطاعه است. همچنین سنت رسول‌الله و روش او از اینرو خوب و مستلزم تبعیت است که او فرستادهٔ خداوند است. پس همه اینها متفرع از این امر اساسی است که انسان بوجود خداوند اذعان داشته باشد و اذعان بوجود خداوند از راه عقل صورت گرفته است. آنوقت چگونه ممکن است این عقلی که ما را بوجود آفریدگار رهنمون گردیده و پس از آن ما را به‌نبوت پیغمبری کشانیده است این عقل را حقیر و بی‌اثر گفت و هرگونه منقولی را هر چند مخالف موازین عقلی باشد بر آن ترجیح داد؟

با وجود همه اینها در قرن سوم هجری این نهضت ضد عقل آغاز شده و خلفای بغداد بوسیله خیل محدثین آنرا تأیید و تقویت میکردند.

فضل و بزرگی محمدبن زکریای رازی در این است که در چنین عصری و محیطی چنین عقایدی از خود بروز میدهد نه در آتن و در قرون پنجم و ششم قبل از میلاد.

این صراحت و این استدلالی که در کتاب «طب روحانی» و «سیرةالفلسفیه» گسترده است شخص را بیاد افلاطون و ارسطو و بزرگان اندیشه یونان میاندازد و بکلی مباین مقتضیات محیطی است که رازی در آن زندگانی میکرده و نویسندگان رسائل اخوان الصفا سعی کرده‌اند نام و نشانی از خود ظاهر نسازند و مطالب صحیح خود را بطور سری منتشر سازند.

علاوه بر سجایای ذاتی و قوت روح و ایمانی که رازی به دانش و مقولات عقلی دارد شاید یك موجب این شجاعت و بی‌باکی در اظهار عقیده پاکی و منزه بودن محمدبن زکریای رازی باشد که گرد پول و مقام نرفته. چون زاهد وارسته‌ای اعتنائی به‌نعمات دنیوی نداشته و از آلودگی به‌شهوات حیوانی منزه بوده و جز مسائل علمی سودائی نداشته است بحدیکه درباره وی مینویسند فرسنگ‌ها مسافت طی میکرد و انواع رنج و محرومیت بر خود هموار میکرد تا بکتابی دست یابد و آنرا استنساخ کند و خود او جز نوشتن و خواندن و معالجه بیماران کاری و سرگرمی و سودائی نداشته است.

این دانشمند بزرگ قابل مطالعه است و بسی بجاست که از همین کتاب ارجمند آقای محقق استفاده کرده و مطالبی راجع به‌اندیشه و مجاهداتی که در

راه تکمیل نفس و اندوختن دانش بکار برده است تحفه‌هائی برای خوانندگان وحید تهیه فرمائید.

شما که اینقدر به مسائل تاریخی علاقه دارید و با ولعی قابل ستایش میل دارید از مفاخر ایران سخن بمیان آورید و شان قوم ایرانی را در فرهنگ جهانی مخصوصاً سهم بزرگی که در ساختن معارف اسلامی دارد نشان دهید شایسته است که بابی در مجله باز کرده و این بزرگان اندیشه که نظایر آنها حتی در تاریخ دنیا زیاد نیستند بتدریج معرفی بفرمائید.

مثلا همین ابن‌راوندی و ابوحاتم را کـه در دو قطب مخالف قرار دارنـد یا المؤید فی‌دین‌الله راکه از دعات‌بزرگ اسماعیلیان بودکسی نمیشناسد. مردم‌نمیدانند جارالله زمخشری که یکی از بزرگترین دانشمندان اسلامی است و تفسیر او بر قرآن کریم که از اغلب تفاسیر عمیق‌تر و بـه معقولات عقلی در آن توجه بیشتری شده است ایرانیست.

اگر در این میدان گام بردارید صحت رأی نویسنده شماره گذشته وحید راجع به مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی یا اسعدآبادی هویداتر شده و خوانندگان متوجه میشوند وطن آنها کشوریست که بیش از هر کشور اسلامی دانشور فکور بیرون داده است. حتی در میدان نقل و علوم شرعیه چون امام ابوحنیفه، امام محمد غزالی، شیخ طوسی، کلینی، صدوق و غیرهم موجود است.

علی دشتی

فیلسوف ری

محمد بن زکریای رازی

انجمن آثار ملی قسمتی از پژوهش آقای دکتر مهدی محقق درباره زندگی و آثار و افکار محمدبن زکریای رازی را بصورت نفیس چاپ‌کرده‌است. معمولا رازی را به‌عنوان طبیب می‌شناسند و البته که او طبیبی بزرگ بوده و کتب وآثار مهمی مثل **حاوی و طب‌المنصوری** و دهها کتاب دیگر در علم طب نوشته است اما عنوان کتاب دکتر محقق، **فیلسوف ری** است نه‌طبیب رازی. جهت انتخاب این عنوان شاید این باشد که مؤلف خواسته است به‌فلسفه رازی نظرکند و آراء و افکار فلسفی او را در کتاب خود بیاورد و وقتی به‌فهرست مضامین کتاب نگاه می‌کنیم می‌بینیم که بعد از شرح زندگی و آثار و معرفی استادان و شاگردان و موافقان و مخالفان رازی، فصولی تحت عنوان طب روحانی و سیرت فلسفی و لذت و علم الهی و... آمده است که بعضی از این عناوین، عنوان آثار رازی است و مؤلف کتاب فیلسوف ری هم در این فصول دربارهٔ مضامین این کتب بحث کرده و گاهی تمام یا قسمتی از متن آن کتابها را آورده است و اگر بحث کافی در آن آراء و مخصوصاً دربارهٔ کیمیا والهیات نکرده است تفصیل این معانی را موکول به‌مجال دیگر و نوشتن کتابی دیگر کرده است. اما آیا رازی حقیقةً فیلسوف بوده است؟ خود او در کتاب **سیرةالفلسفیه** خطاب به‌کسانی که او را شایستهٔ احراز این‌عنوان نمی‌دانند می‌گوید چگونه مرا که اینهمه آثار در الهی و طبیعی و طب و... تألیف کرده‌ام فیلسوف نمی‌دانید. قول به‌فیلسوف بودن رازی یا انکار آن بسته به‌اینست که مرادمان از فلسفه چه باشد. خود رازی به‌اجمال و اشاره در همان رسالهٔ سیرةالفلسفیه، فلسفه را تشبه باللّه بقدر طاقت بشر می‌داند و چون این قول را می‌توان به‌انحاء مختلف تفسیر کرد، به‌استناد آن نه می‌توان گفت که رازی فیلسوف است و نه می‌توان این عنوان را از او سلب کرد، بهرحال این اختلافی که در مورد فیلسوف بودن یا فیلسوف نبودن رازی پیش آمده است در مورد هیچکدام از اطباء بزرگ عالم اسلام که فیلسوف هم بوده‌اند مطرح نبوده است یعنی هیچکس مدعی نشده است که طبیبانی مثل ابن‌سینا و موسی‌بن میمون و ابوالبرکات بغدادی و... فیلسوف نیستند. جهت این امر اینست که اینان به‌فلسفه ارسطوئی و نوافلاطونی یا ارسطوئی نوافلاطونی شده توجه و نظر داشته‌اند که

بیشتر مطلوب و مقبول بوده و در طی تاریخ فلسفه اسلامی هم نه‌تنها این مقبولیت را حفظ کرده بلکه شرح و بسط هم یافته است اما فلسفهٔ رازی که التقاطی از افکار مانوی و افلاطونی و دموکریتی از نظرگاه یك طبیب بزرگ بوده چندان مورد توجه قرار نگرفته و حتی از همان زمان اظهار و نشر، مورد انکار و رد وطعن واقع شده است.

آیا صرفاً این رد و طعن‌ها باعث شده است که فلسفهٔ رازی مورد اعتناء متفکران بعد قرار نگیرد؟ وقتی به‌ماهیت این رد و نقض‌ها توجه می‌کنیم متوجه می‌شویم که اقوال رازی در الهیات و مخصوصاً قول او دربارهٔ نبوت مناسبتی با مبانی تفکر آن عصر نداشته و به‌این جهت در آراء فلسفی بعد از رازی کمتر تأثیر کرده است و الا بیمعنی است که بگوئیم رأی و نظری صرفاً و تصادفاً بعلت مخالفت یك حوزهٔ دینی یا فلسفی در طاق نسیان گذاشته شده است.

البته این معنی از قدر رازی در تاریخ علم و فکر نمی‌کاهد و نمی‌توان بر او خرده گرفت که چرا یکی از بانیان فلسفه اسلامی نشده یا یکسره فلسفهٔ ارسطوئی و نوافلاطونی را که در زمان او در عالم اسلام منتشر شده بود نپذیرفته است وانگهی هیچکس را بجرم فیلسوف نبودن نمی‌توان ملامت کرد. رازی مردی طبیب و صاحب اطلاعات وسیع در علوم و فلسفه بوده و بجای اینکه آراء دیگران را بدون توجه به‌روش طبی خود بپذیرد، احیاناً از نظرگاه طبیبی بزرگ در آن آراء نظر کرده و برخی از آنها را قابل قبول و برخی دیگر را مطرود قلمداد کرده است. با توجه به‌این امر است که بعضی از مورخان علم گفته‌اند که نحوهٔ تفکر رازی به‌تفکر تحصلی مذهبان امروز نزدیك است. اگر مقصود از این قول اینست که رازی در کار طب به‌علل مابعدالطبیعی توجهی نداشته و حتی در طبیعیات ادراك علل امور را ممکن نمی‌دانسته است، این امر تا حدی در مورد رازی راست است.

البته ما اطلاع دقیقی از آراء رازی در زمینهٔ الهیات و طبیعیات نداریم چه آثار او دراین زمینه‌ها از بین رفته است و ناگزیر آشنایی ما به‌مبادی افکار او محدود به‌منقولاتی است که در آثار و نوشته‌های مخالفان او آمده است و براساس همین منقولات است که گفته می‌شود رازی، به‌اصطلاح امروزیها، دارای روح‌علمی بوده است. رازی از آن جهت که طبیب بوده و به‌علم طبابت ومداوا و پژوهش در علل امراض و نحوهٔ درمان مرضی می‌پرداخته مانعی نداشته است که از روش عقلی و تجربی در طب پیروی کند. اما تعمیم این روش برهمهٔ شئون تفکر در دنیای قدیم امری معمول نبوده و وقتی رازی دانسته و ندانسته و به‌صورتی‌بسیار

۱ـ تفکر رازی ازاین حیث مشابهات ظاهری باتفکر فلاسفه رنسانس دارد منتهی در زمان رازی هنوز زمان‌آن نرسیده بود که اصول و مبادی تازه‌ای جای اصول و مبادی دینی و فلسفی قرون وسطی‌را بگیرد اما همین‌که رازی سعی‌کرده است مقلد پیشینیان نباشد اعم ازاینکه سعی او بجائی رسیده باشد یا نه، از لحاظ مطالعه در تاریخ فلسفه اسلامی اهمیت بسیار دارد و اینکه حوزه فلسفی ایران‌شهری و رازی ادامه وبسط نیافته است چیزی از اهمیت آن نمی‌کاهد.

مبهم واجمالی چنین فکری را به‌میان می‌آورد، فلاسفه، مخصوصاً فلاسفهٔ اسمعیلی مذهب، با آن مخالفت می‌کنند و محمدبن سرخ نیشابوری، که از علمای اسمعیلی است، می‌نویسد که «... محمدبن زکریا... بطب توان ستود او را، بچیزی دیگر نه...» اما اینگونه مخالفت‌ها چرا بیشتر از ناحیهٔاسمعیلیه بوده‌است؟ اولااسمعیلیه اهل دیانت بوده‌اند ورازی‌آثاری مثل **النقض علی‌الکیال فی‌الامامة و مخاریق‌الانبیا یا حیل‌المتنبیین و فی‌النبوات** یا **نقض‌الادیان** نوشته یا به قول ابن ابی‌اصیبعه بعضی معاندان رازی این آثار را نوشته و به‌او نسبت داده‌اند. اما بهرحال چه این آثار از رازی بوده باشد یا نبوده باشد مضامین آن در نظر اهل دیانت کفر و ارتداد تلقی می‌شده است. مع‌هذا اسمعیلیه تنها بنام دین با رازی مخالفت نکرده و از نظر فلسفی در آراء او بحث کرده و آن را رد کرده‌اند و اگر می‌بینیم خصم رازی در میدان بحث اسمعیلیه هستند باید متوجه باشیم که متکلمان معاصر رازی هم با او مخالف بوده‌اند واگر یعقوب‌بن‌اسحق کندی فیلسوف عرب هم، که رازی ردی بر او نوشته است، زنده می‌بود به نوبهٔ خود آراء رازی را مردود و مخدوش می‌دانست؛ و خلاصه آنکه در زمان رازی هنوز فلسفهٔ اسلامی صورت مدون خود را پیدا نکرده بود و فلاسفه‌ای مثل فارابی و ابن‌سینا نبودند که بارازی نزاع کنند و شاید بعدها دیگر این نزاع ضروری نبود و بهمین‌جهت در آثار فلاسفهٔ اسلامی کمتر ذکری از آراء رازی می‌بینیم و فقط معدودی مثل ناصرخسرو، که او نیز چون از دعاة اسمعیلیه بوده و به‌کتب اسلاف خودنظر داشته، دوباره متعرض افکار رازی و رد و طعن آنها شده‌اند. پس اختلاف میان رازی و کسانی که او با آنها به‌نزاع پرداخته یا آنها به‌رد و نقض افکار و آراء رازی پرداخته‌اند اختلاف در اصول و مبانی فکر است نه‌اینکه بگوئیم چون رازی کتاب **نقض‌الادیان** را نوشته است مورد انکار فلاسفه قرار گرفته است. نحوهٔ تلقی رازی از طبیعت و جهان، بکلی با نحوهٔ تلقی اسمعیلیه متفاوت است وبهمین‌جهت درکیمیا هم‌رازی نظرگاهی غیر از نظرگاه جابربن‌حیان دارد. رازی، برخلاف کندی که انکار کیمیا می‌کند، معتقد به‌کیمیاست و کتابی در رد آراء کندی که منکر کیمیا بوده نوشته است؛ مع‌ذلك او با تفسیر باطنی طبیعت، که اسمعیلیه بدان معتقد بودند، موافق نیست و اصولا طرح باطن نمی‌کند که در کیمیا بخواهد ظاهر را به‌باطن برگرداند. طبیعت در نظر او معتبر است نه‌اینکه مبدأ حرکت باشد. اسمعیلیه تحت تأثیر نوافلاطونیان طبیعت را زادهٔ نفس می‌دانستند و بهمین جهت قائل بودند که فعل و حرکت هم شبیه نفس است و خلاصه اینکه نفس باطن طبیعت است و حال آنکه در نظر رازی چنین نیست. آیا رازی به‌طبیعت از همان نظرگاهی نگاه می‌کند که ما امروز به‌آن نظر می‌کنیم، یعنی طبیعت را متعلق علم حسی و تجربی بشر می‌داند؟ گفتیم که رازی از آن حیث که طبیب است و ناگزیر از علم خود در عمل مداوا استفاده می‌کند خواه ناخواه نمی‌تواند به‌قوانین تجربی بی‌اعتنا باشد اما او

از این‌حد هم می‌گذرد و در بیان آراء فلسفی خود گوئی میخواهد در بحث علل از رأی یونانیان عدول کند و بحث در علل اولی را منتفی سازد یا محال انگــارد. (این معنی را با توجه به‌قطعه‌ای که محمدبن‌سرخ نیشابوری در شرح فارسی خـود بر **قصیدهٔابوالهیثم** آورده است، می‌توانیم دریابیم: «بدان کــه محمدبن‌زکریــا الرازی کتابی تصنیف‌کرده است اندرخاصیت چیزها... پس به‌آخرکتاب‌گوید: حکمای‌طبیعی طبیعیات را نیك شرح کرده‌اند و اصل و علت طبع هرچیزی بدانستند و قــوهٔ غذائی و داروئی گفتند و بهریکی برتمامی سخن راندند و درجتها پــدید کردند و تصنیفها کردند الا اندر خاصیت، چیزی نگفتند مگر هلیت گفتند و کیفیت گفتند و باز نمودند، از سبب کس را سخن نیست و علت پدید نکردند ودانستنی نیست ــ گفتا ــ سبب آن. مسکین محمدبن زکریا، چون وی ندانست پنداشت کــه نتوان دانستن و کس نداند، ننگرید که ایزد ــ عزوجل ــ می‌گویــد: و کــاین من آیة فــی السماوات والارض یمرون علیها و هم عنها معرضون. چند علامت‌ها و نشانهاست اندر آسمانها و زمین بدان برهمی گذرند و روی از آن گردانند» (نقل از صفحهٔ ۱۳۲ کتاب فیلسوف‌ری).)

(پس رازی می‌گوید علت پدید نیست و هرچه میدانیم خاصیت و کیفیت و هلیت است. با اینهمه درست نیست که بگوئیم رازی مانند امروزیها به‌جهان نگاه می‌کرده و بکلی از مبانی تفکر قدیم آزاد بوده است. او با اسمعیلیه موافق نیست که، طبیعت حاصل مشاهده و نظر کردن نفس کلی در ماده است، اما در مقابل رأی آنان، رأی و نظر مانویان را بیان می‌کند که برطبق آن نفس نخست می‌خواسته با جهان مــاده بیامیزد و نمی‌دانسته است کــه با این آمیزش از غــایت خود دور می‌شود و زندانی مفلوك این جهان می‌گردد و بحال افسردگی می‌افتد و چون نفس به‌این حال افتاد خدا عقل را می‌فرستد تا نفس را از این افسردگی نجات دهد و او رابیاگاهاند که وطنش اینجا نیست. اما باز رازی از این اسطوره نتیجه‌ای می‌گیرد که ربطی به‌مانویت ندارد. او می‌گوید پس نجات نفوس در دست عقل است و اهمیت فیلسوف که تفکر عقلی می‌کند از همین‌جا معلوم می‌شود. او برهمین مبنا ادیان و نبوات را منکر می‌شود و پیغمبران را صاحبان نفوس گمراه و موجد فتنه و جنگ می‌خواند.)

(قبل از او کندی وحدت حقیقت عقل و وحی را پیش آورده بود و فارابی که عقل را برتر از خیال می‌شمرد فیلسوف را از این برتر دانست و بهمین‌جهت مورد مخالفت فلاسفه قرار گرفت و موسی‌بن‌میمون و ابن‌باجه رأی او را مطعون دانستند اما رازی اصولا وحی را قبول نمی‌کند که آن را برتر یا فروتر از عقل بداند. بنظر او جهان جایگاه شر و رنج است و نجات تنها با عقل ممکن می‌شود و معلمی و راهبری جز آن نیست. اما اسمعیلیه نه طبیعت‌را شر می‌دانستند و نه‌می‌توانستند بپذیرند که فلاسفه با تفکر عقلی خود معلمان بشر باشند. رازی همهٔ افراد آدمی

را مساوی می‌انگاشت (این قول عبارت اول تقریر در باب روش درست بکار بردن عقل دکارت را بیاد می‌آورد جز آنکه درست نیست که بگوئیم رازی نیل به‌نتایج درست یا غلط را منوط بااتخاذ روش می‌داند واختلاف نحوهٔ تفکر رازی با تفکر متجددان در همین است) و به‌این جهت بعث و برگزیدن پیامبران را بی‌معنی می‌دانست اما اسمعیلیه آگاهانیدن نفوس فردی نسبت به‌اسارتشان در چاه طبیعت را فوق طاقت عقل و تفکر عقلی و فلسفی می‌دانستند و بعث انبیاء و وجود امامان را برای هدایت بشر ضروری می‌شمردند. رازی می‌گفت انبیاء ملعبهٔ صاحبان‌قدرت هستند و به‌نظر اسمعیلیه، فلاسفه ممکن است چنین باشند و حال آنکه بنظر آنان وقتی در سرگذشت انبیا نظر می‌کنیم همه اهل دردبوده‌اند ومصیبت تحمل‌کرده‌اند. ازاین‌همه‌اختلاف‌چه‌می‌توان‌استنباط کرد؟ ومرجع‌واصل‌این‌اختلافات چیست‌آیااختلاف میان‌یك‌فرقهٔ‌دینی‌وشخصی است‌که‌نسبت‌به روح‌دین‌بیگانه‌است؟ البته‌این‌اختلاف‌وجود دارد امابازگشت‌همهٔ‌این‌اختلافات‌به اختلاف‌دراصول‌ومبانی‌است. رازی‌به‌قدمای‌خمسه معتقد است او این رأی را از آراء یونانیان و صابیان و از فلسفهٔ ایرانشهری که او نیز صورت فلسفی خاص به‌تفکر دینی قدیم داده بود، اقتباس کـرده و آن را باز هم از دین دورتر ساخته بود. در اینجا دیگر مجال بحث از قـدمای خمسه نیست بخصوص که دکتر محقق در مقدمهٔ کتاب فیلسوف ری وعده داده است که الهیات و جهان‌شناسی رازی را درمجلد دیگری مورد بحث قرار دهد. پس منتظر می‌مانیم که نتیجهٔ پژوهش‌های ایشان انتشار یابد. در این مجلدی که فعلا در دست ماست بیشتر با آراء اخلاقی و سیرت فلسفی رازی ونزاع‌هائی‌که با اهل علم وحوزه‌های دینی و فلسفی داشته است آشنا می‌شویم در این زمینه مؤلف دانشمند حتی آثاری از حنین‌بن اسحق و موسی‌بن‌میمون آورده است تا خواننده بتواند با بعضی از مراجع آثار او آشنا شود و در عین‌حال دریابد که نحوهٔ تلقی او کم وبیش مورد نظر متأخران هم بوده است هرچند کـه اینان در اصـول آراء با رازی اختلاف داشته‌اند.

خواننده‌ای که این کتاب را مطالعه می‌کند اگر متوجه نباشد که نظر مؤلف کتاب «فیلسوف ری» بیشتر بیان آراء اخلاقی و توصیف سیرت فلسفی رازی بوده است ممکن است ایراد کند که مطالب آن برطبق یك نظم منطقی نیآمـده است؛ مخصوصاً ممکن است الحاق دو رسالهٔ آخر آن که از رازی هم نیست در نظر او بی‌وجه بنماید.

تصور می‌کنم جواب مـؤلف به این ایراد همان باشد که قبلا ذکر شد فعـلا همینقدر که ما با مطالعهٔ این کتاب به‌مقام علمی و فلسفی واخلاقی رازی درتاریخ تفکـر اسلام آشنا می‌شویم غنیمت است بخصوص کـه دربارهٔ رازی کتاب و مقالـه به‌زبان فارسی کم نوشته شده و آثار و افکار وآراء اوتقریباً ناشناخته‌مانده است. جهت این امر آنست که تا زمان اخیرکه شرق‌شناسان به‌تتبع درگذشتهٔ ما پرداختند

چندان به‌رازی عنایتی نمی‌شد و جز در طب به‌او استناد نمی‌کردند اما این مستشرقان که به‌هرچه در گذشته بوده است یکسان نگاه می‌کنند و دربارهٔ آن به مطالعه و پژوهش می‌پردازند سعی و جهدشان این حسن را دارد که گاهی ما را به‌امور یا افکاری توجه می‌دهد که قبلا مورد بی‌اعتنائی و غفلت بوده است؛ و یکی از کسانی که کم و بیش از یاد رفته‌اند محمدبن زکریای رازی فیلسوف است البته میتوان گفت که فلسفهٔ او چندان اهمیت نیافته و از حیث نفوذ او را مثلا با فارابی نمی‌توان قیاس کرد اما وقتی چنین حکمی می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که حکم ما براساس چه اصول وملاک‌هایی است. آنچه می‌توان گفت این است که فلسفهٔ پسر زکریای رازی در جنب فلسفهٔ اسلامی تازمان صدرالـدین شیرازی و شاگردان او به‌چیزی گرفته نشده است. استیلای فلسفه نه‌تنها رازی را که منکر وحی بود به غفلت سپرده بلکه باعث شده است که کلام اسلامی کـه ملتزم به‌وحی نیز هست از رونق بیفتد و به‌متکلمان التفاتی نشود. شاید در آینده این غفلت تدارک شود وامیدواریم که این تدارک مستشرق مآبانه و سطحی نباشد.

بهرحال تألیف کتاب فیلسوف ری که در نوع خود تا آنجا که من می‌دانم کم‌نظیر و شاید بی‌نظیر است ازکارهای بسیارخوب آقای‌دکتر محقق است، اگرایشان از ادامه کار خود در این‌زمینه منصرف نشوند و جلد دوم این کتاب را هم منتشر کنند و در آن به‌طرح و بحث تفصیلی مباحث فلسفهٔ رازی بپردازند. قدم مهم دیگری در زمینه تاریخ علم و فلسفهٔ اسلامی برداشته‌اند

رضاداوری

فیلسوف ری

محمدبن زکریای رازی

رازی دانشمند بزرگ ایران از جهت پزشکی شهرت بین‌المللی دارد، زیرا آثار او از دیرزمان بزبانهای اروپائی ترجمه‌شده است ولی‌جنبهٔ فلسفی اوتاکنون بردانشمندان پوشیده مانده و جز منقولات پراکنده‌ای که در طی کتابهای مختلف دربارهٔ عقائد فلسفی او آمده چیزی در دست نبوده است. خاورشناس معروف پول کراوس برای نخستین‌بار پی به‌اهمیت آثار فلسفی رازی برد و آنچه را گردآورده بود در مجموعه‌ای بنـــام «رسائل فلسفیة» در سال ۱۹۳۹ در قـاهـــره منتشر ساخت. این آثار تاکنون مورد تحلیل و مقایسه‌قرار نگرفته ودانشمندان‌هنگام بحث دربارهٔ رازی فقط بنقل فقراتی از آثار او اکتفا کرده‌اند.

دکتر مهدی محقق، استاد دانشگاه است، استادی با دانش و با همت وجوان، این استاد با این صفات با استفاده از منابع ومأخذ اصلی و همچنین تحقیقــات دانشمندان اروپائی و امریکائی آثار فلسفی آن دانشمند را مورد تحلیل قرار داده و در ضمن بسیاری از مسائل راکه مربوط به‌تاریخ اندیشه و تفکر در ایران است روشن ساخته است، و باید به‌انجمن آثار ملی و به‌شخص تیمسار آق‌اولی رادمرد ادب‌پرور تبریك گفت که از محققان جوان این مملکت تقدیر و آنان را تشویق بــه تحقیق می‌کند و نتیجه کوشش آنان را در اختیار اهل دانش می‌گذارد.

* * *

این کتاب مشتمل برپیشگفتار و دوازده فصل و یك پیوست و شش فهرست است و نیز پیش‌گفتاری بانگلیسی و تحلیلی ازطب روحانی‌رازی بانگلیسی‌ضمیمهٔ کتاب شده است.

دکتر محقق در مقدمهٔ کتاب انگیزهٔ خود را از نوشتن چنین اثری بیان کرده و وعده داده است که در جلد دوم مسائل جهان‌شناسی و جهان‌بینی و افکار و عقائد مذهبی رازی را مورد تحلیل قرار دهد و نیز اظهار تأسف نموده از اینکه سنت‌های علمی در این کشور روی بسستی نهاده چنانکه عالم از جاهل و فاضل از مفضول بازشناخته و اثر اصیل از نااصیل بازدانسته نمی‌شود و نتیجهٔ آن اینکه بدشواری می‌توان امیدوار بود که دیگر دانشمندانی همچون ابن‌سینا و بیرونی و رازی از این سرزمین برخیزند.

در فصل اول سرگذشت رازی آمده در آن اشاره به‌عناوین والقاب و آغاز جوانی و چگونگی علاقه‌مند شدن او به‌علم پزشکی شده است.

در فصل دوم سخن از استادان او بمیان آمده و بدین مناسبت شرح احوال دانشمندانی همچون علی‌بن ربن‌طبری وابوزید بلخی و ابوالعباس ایرانشهری یاد شده است.

در فصل سوم اشاره به شاگردان رازی شده و دربارهٔ دانشمندانی مانند یحیی‌بن‌عدی و ابوالقاسم مقانعی و ابن‌قارن رازی وابوغانم طبیب و یوسف‌بن یعقوب و محمدبن یونس سخن رفته است.

در فصل چهارم سخن از دانشمندانی بمیان آمده که رازی به‌رد و نقض آنان پرداخته است و شرح حال ابوالقاسم بلخی و مسمعی و شهید بلخی وابوالعباس ناشی وابوطیب سرخسی واحمدبن‌کیال بتفصیل یاد شده است.

در فصل پنجم نام ۱۸۴ اثر رازی که ابوریحان بیرونی نقل کرده با ترجمه فارسی آنها آمده و در ضمن اطلاعات مفید گوناگونی که در منابع مختلف دربارهٔ آن کتابها یاد شده در ذیل نام این کتابها آورده شده و از اینجهت هویت بسیاری از آثار رازی معلوم گردیده و بسیاری از مطالب مبهم دربارهٔ آن آثار آشکار گشته. است.

در فصل ششم نام ۲۳۵ کتاب و مقاله رازی‌که ابن‌ابی‌اصیبعه نقل کرده آورده شده است.

در فصل هفتم کتاب طب روحانی رازی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته در این فصل ریشه‌های افکار اخلاقی رازی در آثار افلاطون و ارسطو و جالینوس جستجو شده و در ضمن افکار رازی با افکار سایر فیلسوفان که دربارهٔ اخلاق کتاب نوشته‌اند مقایسه گردیده و نیز اشاره به‌چگونگی استقلال فکری و اصالت اندیشه رازی شده است.

در فصل هشتم کتاب سیرت فلسفی رازی مورد بحث قرار گرفته و ترجمهٔ فارسی آن بدان ضمیمه گشته و دفاع رازی از سیرت علمی و عملی خود مورد تبیین قرار گرفته است.

در فصل نهم کتاب لذت او چنانکه ناصرخسرو نقل کرده مورد تحلیل قرار گرفته و دو تعریف مختلف افلاطونی و ارسطوئی وانعکاس این دو تعریف در آثار دانشمندان اسلامی نقل و بحث شده است.

در فصل دهم فقراتی از کتاب علم الهی رازی که در کتابهای فلسفی مختلف آمده نقل شده و در ضمن آنچه که دربارهٔ قدمای خمسه دانشمندان نقل کرده و برازی نسبت داده‌اند آورده شده است.

در فصل یازدهم شکوک رازی برجالینوس مورد تحلیل قرار گرفته در این فصل برخی از آثار رازی که نام آنها در شکوک آمده معرفی شده و در پایان

مسأله حدوث و قدم عالم مطرح و آراء فلاسفهٔ اسلام دربارهٔ جالینوس ذکر گردیده و نیز یکی از شکوك رازی حل شده است.

در فصل دوازدهم اشاره به رد ابن‌میمون بر جالینوس شده خـاصه که او هم مانند رازی در مسأله حدوث و قدم عالم جالینوس را مورد خرده‌گیری قرار داده است. قسمتی ازکتاب فصول ابن‌میمون‌که مربوط به‌حکمت خلقت ومنافع اعضاست ترجمه بفارسی شده و نیز برای اولین‌بار ابن‌میمون فیلسوف و متکلم معـروف بزبان فارسی معرفی گردیده است.

در پیوست رسالهٔ حنین‌بن‌اسحق دربارهٔ ترجمه‌های عربی و سریانی آثـار جالینوس بـا ترجمهٔ فارسی آنها ذکر گردیده و عنوان ۱۲۹ کتاب آورده شده است.

فهرست‌های ششگانه عبارتند از فهرست نامهـای اشخاص، فهرست نامهای گـروه‌هـا و فرقه‌ها، فهرست نامهای جاها، فهرست نامهـای کتابخانه‌ها، فهرست کلماتی که توضیح داده شده، فهرست منابع و مآخذ. در فهرست منابع ومآخذ نام کتابها و مقالات مهمی که مربوط به‌فلسفهٔ اسلامی و همچنین زندگـی رازی است آمده و بسیاری از این منابع برای نخستین‌بار مورد استفادهٔ علمی‌قرار گرفته است.

در قسمت انگلیسی کتاب طب روحانی رازی مورد تحلیل وبررسی قرارگرفته است. این قسمت یك‌بار در سال ۱۹۶۷ در مجلهٔ «مطالعات اسلامی» در پاریس چاپ شده و اکنون با مختصر تغییر در این کتاب ظاهر گشته است.

* * *

این کتاب از آثار بسیار معتبر ایـن عصر همایون، و از انتشارات کم‌نظیر انجمن آثار ملـی و نشان‌دهندهٔ کوشش و تتبع و تحقیق نویسنده است و در ضمن سرمشق کاملی است برای دانشجویان که چگونه به‌تحقیق باید بپردازند و چه‌منابع و مآخذی را بکار ببرند و با چه‌نظم و ترتیبی نوشته‌های خود را مدون بسازند.

* * *

وظیفهٔ مجلهٔ ادبی یغماست، مقامات علمی و فرهنگـی و دانشگاهی را متوجه سازد که در برابر اینگونه خدمات ارزنده سکوت نکنند و بی‌اعتنـا نبـاشند و نویسندگان و محققان کم‌مانند کشور را که افتخار ملی بدان‌هاست تشویق فرمایند. امیدها داریم که محقق پرکار که از جوانی و تندرستی و علاقه و فضایل بسیار بهره‌مند است باز هم آثاری بدین شایستگی به‌ملت ایران تقدیم دارد.

حبیب یغمائی

پیشگفتار

درسال ۱۳۴۳ که مراسم یادبود هزارو یکصدمین سال تولّد محمّد بن زکریای رازی درتهران برگزار می‌شد کاتب این سطور بنا باشارت آقای علی اصغر حکمت کتاب السیرة الفلسفیهٔ رازی را باترجمهٔ عباس اقبال بضمیمهٔ مقدّمه‌ای در بارهٔ شرح احوال و آثار وافکار آن حکیم آمادهٔ برای طبع گردانید وکمیسیون ملّی یونسکو در ایران آن‌را منتشر ساخت. آن مقدّمه مورد پسند اهل فضل واقع گردید ومستقیم وغیرمستقیم ازمن خواستند که آن‌را توسعه دهم تا جویندگان علم بیشتر با این پزشک نامدار و فیلسوف بزرگ آشنا گردند درهمین اوقات بود که کتاب « ری باستان » تألیف دکترحسین کریمان بوسیله انجمن آثار ملّی منتشر گشت و من درمجلسی با بعضی از اعضای محترم انجمن آثار ملّی موضوع تألیف کتابی در بارهٔ مقام علمی و فلسفی رازی را که اهل این شهرکهن بوده در میان گذاشتم ایشان اظهار داشتندکه نظر انجمن تنها این نیست که کتابهائی را که در بارهٔ ابنیه وآثار شهرهای ایران است چاپ کند بلکه بموازات آن برنشر آثاردانشمندانی که ازاین شهرها برخاسته‌اند و همچنین معرفی آن دانشمندان همّت می‌گمارد وپیشنهاد شما بسیارمتین ومنطقی است. وقتی این موضوع بسمع جناب تیمسارسپهبد آق اولی رئیس دانش‌پرور هیئت‌مدیرهٔ انجمن رسید ایشان نه تنها پیشنهادمرا باحسن قبول تلقّی فرمودند بلکه مرابیش ازپیش برنوشتن چنین کتابی تحریض وتشویق کردند. نگارنده ازسال ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۷ که بعنوان استاد دعوت شده دردانشگاه مک‌گیل کانادا بتدریس فلسفه وکلام اسلامی اشتغال داشت این فرصت را بدست آورد تا کتابخانه‌های مختلف را ازنظربگذراند وبا دانشمندان آن دیارآشنا گردد واین موجب گردید که مطالب وموادّ فراوانی برای این کتاب فراهم سازد. تاوقتی که در

کانادا بود چند مقاله بزبان فارسی و انگلیسی در بارهٔ رازی منتشرساخت و پس از مراجعت با استفاده از کتابخانه‌های ایران آن مواد ومطالب را باهم تلفیق کرد وبصورت کتاب حاضر درآورد .

دراین کتاب نه تنها افکار فلسفی و اخلاقی رازی مورد تحلیل قرارگرفته و نکاتی مبهم اززندگانی اوروشن گشته بلکه بسیاری ازمعاصران رازی معرفی گردیده وافکارآنان مورد بررسی وتحقیق قرارگرفته‌است وهمچنین ارتباط اندیشه و تفکّردانشمندان اسلامی با یونانیان واسکندرانیان وایرانیان باستان آشکارگشته است . بسیاری ازآثار رازی که بجزنام نشانی ازآنها دردست نبوده با استفاده ازمنابع ومآخذ دیگر بطور اجمال ازمطالب آنها آگاهی بدست‌آمده و نیزکوشش شده تا برخی از نکاتی که درآثار او مبهم بوده تا حدامکان آشکارگردد . دراستفاده از منابع حتّی‌الامکان ازمآخذ اصیل وکهن بهره ـ برداری‌شده وازمنابع تازه‌فقط آن کتابها ومقالاتی که‌بوسیلهٔ دانشمندان‌شرق‌وخاورشناسان نوشته‌شده وجنبه انتقادی‌وتحقیق‌داشته مورد استفاده قرارگرفته‌است. درفهرست منابع‌و مآخذ نام مهمترین کتابها ومقالات که دربارهٔ فلسفه‌اسلامی نوشته‌شده وهمچنین تحقیقات‌و انتقاداتی که خاورشناسان کرده‌اند آمده و این خود راهنما ودلیلی‌است برای دانشجویانی که به بحث وتحقیق دربارهٔ فلسفه اسلامی می‌پردازند .

نگارنده نخست تصمیم داشت که همهٔ مباحث مربوط به فلسفه واخلاق رازی‌را دراین مجلّد بیاورد ولی ازآنجاکه حجم کتاب ازحدّ متعارف افزون می‌شد و تألیف‌کتاب در نتیجه مسافرت او بتعویق افتاده بود مناسب چنان دیدکه بقیّهٔ را درمجلّدی دیگر بیاورد خاصّه‌آنکه قسمت‌دیگرمربوط به‌عقائدوافکارمذهبی وهمچنین‌جهان بینی‌و جهان شناسی رازی است‌که مهمترین قسمت زندگانی علمی رازی را تشکیل می‌دهد . ازین جهت بحث دربارهٔ هیولی[1] وزمان ومکان درفلسفهٔ اسلامی وهمچنین درمکتب‌های یونانی واسکندرانی و اثرآن درفلسفهٔ رازی را به جلد بعد موکول می‌سازد واگر درطی‌کتاب یکی دو مورد ارجاع به‌آینده داده شده است از خوانندگان گرامی اعتذار می‌جوید .

مطلبی که ناگزیر باید یادکرده شود اینست که مهمترین هدف از نشرآثار گذشتگان ومعرّفی آنان اینست که آیندگان تشویق وترغیب‌شوند وهمان روشی‌را که آنان پیش گرفته‌اند درپیش گیرند. رازی ازهمین سرزمینی که مادرآن زندگی می کنیم برخاست ودرآن روزگارکه وسایل تحقیق و مطالعه بآسانی دردسترس همه نبود اودامن همّت بکمر زد ودرتحصیل علم چنان کوشید که سرامد اقران شد وآثاری ازخود بیادگارگذاشت که شرق‌وغرب‌جهان ازآن استفاده کردند ودرنتیجه مایهٔ مباهات وافتخاراین کشور گردید. ما باید درجستجوی این حقیقت باشیم که دراین زمان که وسایل تحصیل و تحقیق بآسانی فراهم می‌گردد و ارتباطات علمی و فرهنگی گسترش قابل توجهی یافته است چرا دیگر رازی‌ها و ابن سیناها وبیرونی‌ها دراین سرزمین بوجود نمی آیند وکار بجائی کشیده شده که هراستادی که درمی‌گذرد حتی درروزنامه‌ها باصراحت ازاو بعنوان «بدون‌جانشین» یاد می کنند درحالیکه سنّت علمی چنان اقتضا می کندکه استادی که از میان برود جانشینانی‌داشته باشد که آنچه‌را که اومی‌دانسته بدانند وچیزهائی‌را هم‌اضافه بدانند که‌در نتیجه کوشش وهمّتشان‌فراهم گشته‌است وسرّ پیشرفت علم وفرهنگ وتمدن ومعرفت در جهان‌همین‌بوده‌است. این‌حقیقتی بودکه‌رازی دریازده قرن‌پیش‌اظهارداشت‌آنجاکه‌گفت: «هرمتاخّری ازفلاسفه وقتی همت برنظر در مباحث فلسفی بگمارد و درآن راه ممارست کند وجهد ورزد و در موارد اختلاف بحث نماید گذشته از اینکه علم متقدم را بدست می‌آورد ویاد می‌گیرد چیزهای دیگررا هم باکثرت بحث ونظر درمی‌یابد زیرا بحث ونظر واجتهاد موجب زیادت وفضل‌می‌گردد» دراین‌جا باید اذعان نمودکه علّت مهم‌آن‌است که بعلت ناآگاهی ازگذشته سنّت‌های علمی ما ضعیف و موازین و معیارهای علمی ما سست‌گشته است و در نتیجه محیطی وجود نداردکه درآن افراد با هوش وبا استعداد تشویق به دانش‌آموزی وتحقیق و تتبع علمی و تألیف آثار ارزنده گردند. وجودداشتن محیط‌گرم علمی‌منوط بآن است که عالم ازجاهل وفاضل‌ازمفضول بازشناخته واثراصیل از نا اصیل باز دانسته شود تا متعلّمان و دانشجویان ارزش واصالت علم را درک کنند و

به شرافت و فضیلت آن پی ببرند ودرنتیجه معنویات را برمادیات مقدم دارند اگرچنین محیطی بوجود آید مؤلف برای نشر دانش کتاب می‌نویسد نه برای جاه‌وشهرت، ومعلم برای خاطر علم درس می‌گوید نه برای کسب مال و مکنت ، ودانشجو برای خاطر علم درس می‌خواند نه‌برای‌مزایای قانونی مدرك. این سنت علمی که‌ما از آن یاد کردیم همان سنتی است که درکشور ما قرنها برقرار بوده و این همان سنتی‌است که خطیب تبریزی را از تبریز به بغدادبرای تحصیل علم پیاده می کشانید ومحمد بن جریرطبری‌را از ری تادولاب هرروزه‌برای‌استفاده‌ازمحضراستادی‌دوانیدوشمس‌الائمهٔ سرخسی‌را ازسیاه‌چاه زندان‌وادار به تدریس می‌کرد و دانشجویان را برلب چاه وادار به یادداشت کردن و همین است آن سنت که رازی‌را هنگامیکه‌چشمهایش نابینا گشته بودوعضلات‌دستش‌سستی گرفته بود وا می‌داشت که باچشم دیگران بخواند وبادست‌دیگران بنویسد . برجوانان ودانشجویان فرض وواجب است که برگذشتهٔ درخشان علمی این سرزمین با تعمق بیشتری بنگرند وبا همت وکوششی که درنیاکانشان وجود داشته‌است علوم‌را براساس آخرین پیشرفت فرا بگیرند و باعشق‌وشور ودانش دوستی‌آموختهٔ خود را گسترش دهند وبارورسازند وازآن بنفع کشورخود بلکه بسود بشریت استفاده کنند وبراولیای فرهنگی‌وعلمی کشور ماست که دستگاههای علمی را ازصورت اداری ودیوانی بیرون آورده علم و فضیلت را ارج نهند وآن را معیار برتری وفضل‌قراردهند و وسائل تحقیق وتتبع‌را برای اهل علم و طلاب‌دانش‌فراهم‌سازندوبرقالب دانشگاههای امروزی که ازغرب گرفته‌شده‌است روح ملی شرق بدمند وسیرت‌وروش‌بزرگان ودانشمندان‌گذشته‌را نشر دهند تاسرچشمهٔ الهام برای متعلمان و دانشجویان آینده باشد تا شاید که بازهم دانشمندانی در علوم مختلف در این‌کشور بوجود آیند که در ترقی و پیشبرد علم و دانش در سطح بین المللی تاثیری بسزا داشته باشند وآینده‌را برگذشته درخشان متصل سازند .

درپایان‌برخودلازم‌می‌دانم ازانجمن آثار‌ملی‌خاصه‌از رئیس‌علم دوست‌ودانش‌پرور هیئت‌مدیرهٔ آن تیمسارسپهبد آق‌اولی‌سپاسگزاری کنم که‌این‌بنده‌رابرتألیف‌این کتاب‌تشویق

کردند وازبذل هرگونه مساعدت دریغ نفرمودند ونیزازاولیای دانشگاه مک گیل شاکر هستم که در مدّت اقامت درکانادا محیط آرام تحقیق برای من بوجودآوردند و در تهیّه مآخذ ومدارك این کتاب از کتابخانه‌های مختلف کوشش فراوان مبذول داشتند وهمچنین ازهمسر ارجمند خود تشکّر می‌کنم که مرا همیشه برکسب علم وفضیلت تحریض و ترغیب نموده ودرخواندن منابع فرانسوی این کتاب مرا یاری کرده است.

از خوانندگان گرامی خواستار است که از اشتباهاتی که در این کتاب ملاحظه می‌فرمایند چشم پوشی نکنند بلکه با اطّلاع آن بنگارنده براومنّت نهند تا هم خودآگاه گردد وهم دیگران را درچاپهای بعدآگاه سازد.

تهران، مهرماه ۱۳۴۹

مهدی محقق



تصویرخیالی از رازی در دانشگاه پرینستون امریکا
(از مجموعهٔ دکتر محمود نجم‌آبادی)

فصل اول

سرگذشت

نام و نسب و کنیه
ولادت
جوانی و تحصیلات
مسافرتها و مشاغل
پایان عمر
وفات

نام او محمّد، و نام پدرش زکریّا [1]، و نام جدّش یحیی [2]، و کنیه‌اش ابوبکر [3]، ونسبتش بزادگاه خود «ری» [4] رازی [5] است. او درطیّ کتابها بعناوین و اوصاف مختلف مانند: جالینوس عرب [6]، فیلسوف عرب [7]، طبیب مارستانی [8]، طبیب مسلمانان [9]، علّامه

۱- در فهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال نام پدر او «احمد» خوانده شده . رجوع شود به: مقالهٔ موراتا N. Morata تحت عنوان : « فهرست منابع عربی قدیم در کتابخانهٔ اسکوریال» مجلهٔ الاندلس، ج ۲ ص ۸۷.

۲- ابوریحان بیرونی، رسالة فی فهرست کتب الرازی، ص ۱

۳- شیخ عبدالله نعمه در کتاب «فلاسفة الشیعة، حیاتهم و آراءهم» ، ص ۴۲٤ او را از اهل تشیع دانسته و عادةً بعیداست که شیعه کنیهٔ «ابوبکر» داشته باشد.

٤ - نام این شهر در کتیبه‌های هخامنشی راگا Ragā بکار رفته و در یونانی نیز بصورت راگس Pa'γηs دیده می‌شود. رجوع‌شود به: فارسی باستان کنت R. G. Kent ، ص ۱۲۲، ۲۰۵ .

٥- مقدسی می گوید آنانکه بشهرهائی نسبت دارند که درنام نسبی آنان «زا» به «یا» پیوسته می گردد مانند «رازی» ، «مروزی»، «سجزی» زیرك و باهوش هستند. احسن‌التقاسیم ، ص ۳٦ .

٦ - ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص ٤١٥ . منظور از کلمهٔ عرب «اسلام» است که متأسفانه خاورشناسان بکار می‌برندوموجب اشتباه غیراهل علم می گردند وگرنه عرب بمعنی ثانوی اطلاق می‌شود بر جمیع امم و شعوب که ساکن ممالك اسلامی بودند و زبان عربی‌را در تألیفات خود بکار می‌بردند و بنا باین تعبیر عرب شامل ایرانی و هندی و ترك و سوری (= اهل سوریه) و مصری و بربر و اندلسی می‌شود. رجوع شود به : علم الفلك نالینو C. Nallino ، ص ۱۷ و همچنین عرب در تاریخ برناردلویس B. Lewis ، ص ۱٤ .

۷- مجریطی، غایة الحکیم ، ص ۱٤٤ .

۸- ابن‌جلجل، طبقات‌الاطباء والحکماء، ص ۷۷ . کلمهٔ «مارستان» که مخفف «بیمارستان»

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

درعلم اوائل[1] خوانده شده‌است. آنانکه کتابهای او را بزبان لاتین ترجمه کرده‌اند او را Rhazes گفته‌اند ودر آثار اروپائی بیشتر بدین نام اشتهار دارد[2] و گاهی هم بطور ساده اورا Rāzi می‌نویسند.

او در غرّه شعبان سال ۲۵۱ هجری مطابق با ۸٦۵ میلادی در ری بدنیا آمد[3]. این شهر که امروز جز نام نشانی ازآن نمانده درآن روزگار مرکز علم و ادب بود، و دانشمندان و نویسندگان بزرگی ازآنجا برخاستند، واز مفاخر بلاد اسلام بشمار می‌رفت[4].

از آغاز جوانی و تحصیلات او اطّلاعی دقیق جز آنچه اصحاب تراجم و ارباب طبقات نوشته‌اند دردست نیست. برخی گفته‌اند که او در عنفوان شباب و ریعان عمر

۱- ابن‌تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج۳ ص ۲۰۹. علم اوائل بعلوم یونانی اطلاق می‌شد. یاقوت دربارهٔ ابن‌مسکویه گوید: «وکان عارفاً بعلوم الاوائل»، معجم‌الادبا، ج ۵ ص۱۰. ناصرخسرو، (دیوان ص۲٤۳) می‌گوید:

علت جنبش چه بود از اول بودش		چیست درین قول اهل علم اوائل

۲- وگاهی‌هم او را Albubator خوانده‌اند. رجوع شود به: طب عرب و تأثیر آن درقرون وسطی، کمپبل D. Campbell، ج۱ ص٦۵.

۳- بیرونی، رساله، ص٤.

٤- مقدسی می‌گوید دراین‌شهر مدارس و مجالس علم فراوان‌است مذکران آنجا فقیه و رؤسای آنان عالم و محتسبانشان مشهور و سخنورانشان ادیب هستند. احسن التقاسیم، ص۳۹۰. ابودلف خزرجی یکی از رئیسان ری را بنام جریش بن احمد یاد می‌کند که وقتی وارد مدینةالسلام (=بغداد) می‌شد فقط کتابهای پزشکی او بر صد شتر حمل می‌گردید. الرسالة الثانیة، ص۲۰.

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

است در بغداد به‌محل بیماران و دیوانگـان اطلاق می‌شد و افراد متعددی هم بمناسبت ملابست با امور بیماران بدین عنوان معروف گشته‌اند. رجوع شود به: انساب سمعانی، ورق ٤۹۹ ظ.

۹- قفطی، تاریخ الحکماء، ص۲۷۱.

زرگری می‌کرده[۱]، و برخی نوشته‌اند که او در آغاز امر صیرفی (= صرّاف) بوده‌است[۲]. او خود گوید که در جوانی علاقهٔ بسیار داشته که بتجربه و آزمایش اکاذیب معزّمان بپردازد[۳]. پیشهٔ زرگری و صرّافی و علاقهٔ او به‌امر عزائم طبیعة او را بسوی علم کیمیا کشیده است که با آن بتواند گوهر فلزات را دگرگون سازد. درنتیجه ممارست دراین فن و نزدیکی بآتش و بویهای تند چشم‌های او درمعرض عوارض وآفات واقع گردید و او به‌معالجه و مداوا و سپس به‌اشتغال بطب کشانیده شد[۴].

می‌گویند او برای اینکه درد چشم خودرا درمان کند نزدکحّالی(= چشم‌پزشک) رفت کحّال برای درمان او پانصد دینار ازاو درخواست کرد و او ناچار شدکه بپردازد سپس باخود گفت «کیمیای واقعی علم طب است نه‌آنکه تو بدان مشغولی» و پس‌ازآن ازعلم کیمیا دوری جست و بعلم طب پرداخت[۵].

۱- ناصرالدین‌منشی‌یزدی، درة الاخبار (ترجمهٔ تتمهٔ صوان‌الحکمهٔ بیهقی)، ص۱۱

۲- ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص۴۲۰. ابن‌ابی‌اصیبعه می گوید آنچه این‌مطلب‌را تایید می‌کند اینکه نسخه‌ای کهن ازکتاب منصوری او را یافتم که آخر آن افتادگی داشت و بیشتر آن از کهنگی سوخته بود و برروی آن چنین نوشته بود «کناش المنصوری تألیف محمدبن زکریا الصیرفی».

۳- رازی، الشکوك علی جالینوس، ص۲۸. معزم کسی‌است که از علم«عزائم» آگاه باشد و عزائم در لغت عربی بمعنی قصد و ارادهٔ جازم موکداست و در اصطلاح علوم غریبه کلمات و اورادی را گویند مشتمل برتعبیرات مخصوص مقرون بسوگندان و تاکید و اصرار والحاح که آن‌را برای ایجاد امری عجیب از قبیل تحریك جمادات و احضار ارواح واعمال تسخیری از فرشته و پری و عناصر و ستارگان و گزندگان و امثال آن می‌خوانند و می‌دمند تا مقصود برآورده و منظور رام گردد منوچهری دامغانی گوید:

چو هنگام عزائم زی معزم　　بتك خیزند ثعبانان ریمن

نقل از مقدمهٔ رسالهٔ کنوز المعزمین ابن‌سینا از استاد جلال‌الدین همائی، ص۷۰ و۷۱

۴- بیرونی، رساله، ص ۵

۵- ناصرالدین منشی، درة الاخبار، ص۱۲.

مورّخان و ارباب تراجم اتفاق دارند براینکه او تحصیلات خودرا در بزرگی انجام داده وحتّی برخی تصریح کرده‌اند براینکه او پس‌از چهل سالگی برممارست کتب پزشکی و فلسفی روی آورده است[۱] و شاید بهمین علّت بوده است که او فراتر از توانائی خود درراه تحصیل علم کوشیده ودر طیّ مدارج علمی رنج برده‌است.

یکی از رازیان یعنی همشهری رازی نقل می‌کند که او هیچ‌گاه از کاغذ و قلم جدا نمی‌گشته وهمیشه درحال نوشتن بوده‌است[۲]. و نیز گفته شده‌است که از فرط علم دوستی چراغ خود را درچراغدانی برروی دیواری می‌نهاد و کتاب خود را برآن دیوار تکیه می‌داد و بخواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را درربایدکتاب از دستش بیفتد و او بیدار شود و بمطالعهٔ خود ادامه دهد[۳].

رازی برای کسب علوم پزشکی و فلسفی به‌بغداد آمد بغداد درآن روزگار مرکز علم و دانش و قرارگاه ادیبان و فاضلان بود مترجمان زبردست آثار علمی یونانی را به سریانی و عربی ترجمه کرده بودند و بدین جهت منابع فراوانی وجود داشت تا مورد استفاده علمی رازی قرار گیرد و ازجهتی دیگر بیمارستان‌های مختلفی که از زمان هارون و برامکه تأسیس شده بود و همچنین بیمارستانی که بدرغلام معتضد در قرن سوم ایجاد کرده بود[۴] مجال فراوانی می‌داد تا دانشجویان پزشکی علم را بعمل و قیاس را به تجربه نزدیک سازند و از طرف دستگاه خلیفه مبلغ قابل ملاحظه‌ای برای رؤسای پزشکان و ملازمان آنان و همچنین تهیّه دارو اختصاص داده شده بود[۴].

در برخی‌ازمنابع نوشته شده‌که رازی بیمارستان عضدی‌را اداره می‌کرده[۵] یعنی آن

۱- ابوالفداء، تاریخ، ج۲ ص۷۶ ۲- ابن ندیم، فهرست، ص۲۹۹

۳- بیرونی، رساله، ص۵ ۴- صابی، الوزراء، ص۲۴

۵- ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص۴۱۵. ابن‌ابی‌اصیبعه این‌مطلب را از کمال‌الدین ابوالقاسم‌بن‌ابی‌تراب بغدادی کاتب نقل می‌کند و سپس خود گوید: «آنچه‌که به‌نزد من درست می‌آیداینکه رازی پیش‌از زمان عضدالدوله‌بوده و رفت و آمد او به‌بیمارستان پیش از آن بوده‌است که عضدالدوله آن را تجدید نماید».

بیمارستانی که عضدالدوله دیلمی آن‌را درسال ۳۷۲ افتتاح کرده‌بود و این نادرست است زیرا رازی حدود نیم‌قرن پیش از افتتاح این بیمارستان وفات یافته‌است و محتمل است که همان بیمارستانی‌راکه‌بدرغلام معتضد تأسیس کرده‌بوده‌است بیمارستان معتضدی خوانده می‌شده ولی بمرور ایّام با عضدی مشتبه گشته‌است[۱].

رازی پس از آنکه باوج علمی خود می‌رسد و شهرت او عالم‌گیر می‌شود بوسیله امرا و حکّام مورد دعوت قرار می‌گیرد و رساله‌ها و کتاب‌هائی بنام آنان می‌کند ودر ضمن برای مدتی به زادگاه خود ری می‌آید و تصدّی بیمارستان آنجا را عهده‌دار می‌شود او در مواضع بسیار از کتابهای خود اشاره به بیمارستان بغداد و بیمارستان ری کرده است[۲].

از برخی منابع بدست می‌آید که رازی در پایان عمر به ری آمده ودر آنجا وسایر بلاد جبل منزلتی‌عالی یافته و دانشجویان فراوانی از محضر درس او استفاده می‌کرده‌اند.

می‌گویند رازی چشمانش در پایان عمر آب‌آورد و یکی‌ازشاگردان او ازطبرستان برای معالجهٔ او آمد و از او دربارهٔ معالجهٔ او سؤال کرد و رخصت خواست رازی گفت این امر بررنج و درد من می‌افزاید شاید عمر من بپایان رسیده و مرگ من نزدیک شده باشد روانیست برای بازجستن بینائی خود را دچار رنج‌وتعب سازم دیری نگذشت که او در ری در پنجم شعبان سال ۳۱۳ وفات یافت عمر او بحساب هجری قمری ۶۲سال و پنج روز و بحساب هجری شمسی ۶۰سال و ده ماه بوده‌است[۳].

از زندگی شخصی رازی آگاهی دقیق و موثق در دست نیست وآنچه که ابن‌العبری

۱ـ محیط طباطبائی، محمد زکریا پزشک‌و فیلسوف ایرانی،ص ۵ .(سخن‌رانی در برنامهٔ مرزهای دانش در ۴۳/۹/۵ بمناسبت جشن هزار و یکصدمین‌سال تولد محمد زکریای‌رازی پلی‌کپی شده در ۱۳ صفحه).

۲ـ شکوك ، ص۲۱ و ۲۵

۳ - بیرونی ، رساله ، ص ۵ و ۶

نقل کرده مبنی براینکه او نتوانسته مهر زنش را بپردازد و بزندان افتاده [۱]، و همچنین آنچه که ابوحیّان نقل کرده دائر براینکه ابودلف مدّعی فرزندزادگی (نوه دختری) رازی بوده‌است[۲]، پایه و اساس درستی ندارد.

۱- ابن العبری، تاریخ مختصرالدول،ص۱۰۸

۲- ابوحیان توحیدی ، مثالب الوزیرین ، ص ۲۸۹

فصل دوم

استادان

علی‌بن ربن‌طبری
بلخی
ایرانشهری

علی بن ربّن طبری

علی بن ربن طبری ازدانشمندان معروف ایران است پدران او درشهر مرو می زیسته وبه پیشهٔ دبیری اشتغال داشته اند پدرش در کتب فلسفه وطب ممارست می کرده وطب را بر پیشهٔ اجدادی مقدم می داشته است و منظورش از آن نه تمدح و اکتساب بلکه تالّه و احتساب بوده است و بدین سبب ملقّب به «ربّن» شده یعنی بزرگ و آموزگار ما [۱]. علی بن ربن حکیمی محصّل و طبیبی فاضل[۲] وعالم و نویسنده ای کامل بود و سمت منشی مازیار بن قارن را داشت و برای او نوشته هائی می نوشت که بلغای عراقین و حجاز از آن متعجب می ماندند[۳]. پس از آنکه مازیار در سال ۲۲۴ در هرمزدآباد طبرستان بدست

۱- علی بن ربن، فردوس الحکمة، ص ۱. قفطی وجه تلقیب به «ربن» را چنین گفته: «لانه کان ربین الیهود»، تاریخ الحکماء، ص ۲۳۱ و حال آنکه او خود در کتاب «الدین والدولة» تصریح کرده است باینکه پیش از مسلمان شدنش مسیحی بوده است و طبری نیز از او بعنوان کاتب نصرانی مازیار یاد کرده است. کلمهٔ «ربن» سریانی است بمعنی «بزرگ ما»، «آموزگار ما». رجوع شود به: مقالهٔ ماکس مایرهوف Max Mayerhof تحت عنوان: «فردوس الحکمهٔ علی طبری» یکی از کهن ترین جوامع طبی اسلامی، مجلهٔ ایزیس (۱۹۳۱)، ج ۱٦ ص ۷ و ۸.

۲- یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲ ص ۶۰۸ و ج ۳ ص ۵۰۷. دراین دو مورد اشتباهاً بجای «ربن» «زبن» و «رزین» آمده است.

۳- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ص ۱۴۰؛ و نیز ابن اسفندیار در ص ۹۱ در ذیل شرح حال اصفهبد مازیار چنین گوید: «وعلی بن ربن را خلیفه بعد از او بدیوان انشاء خویش بنشاند، معانی نبشته ها که می نبشت کمتر از آن آمد که بعهد مازیار برای او می نبشت از او پرسیدند چرا چنین است گفت معانی او بلغت خویش می نبشتی من باتازی کردمی، بدانستند فکرت مازیار قوی تر بود».

عمّال عرب افتاد او به ری آمد و سپس روی بدرگـاه خلافت آورد و وارد دیوان کتابت معتصم شد و بوسیلهٔ او مسلمان گردید و سپس درسال سوم از خلافت متوکّل یعنی ۲۳۶ درشهر سامرا کتاب معروف طبی خود «فردوس‌الحکمة» را تألیف کرد[۱]. این کتاب بزودی مورد توجه ومقبول اهل دانش قرارگرفت. محمدبن‌جریر طبری مورخ و مفسّرمعروف این کتاب را ازمولّفش بسماع آموخت ودرهنگام بیماری آن را درزیر مصلّای خود می‌نهاد تا از آن بهره‌مند گردد[۲].

قفطی در ذیل شرح حال علی بن‌ربن می‌گوید که درطبرستان فتنه‌ای درگرفت که علی بن ربن بخاطر آن به ری آمد و درآنجا محمد بن زکریای رازی بر او قراءت کرد و از او بهره فراوان علمی یافت[۳]. ابن ابی اصیبعه نیز در ذیل شرح حال رازی می‌گوید که او در بزرگی به تعلّم طب پرداخت و معلّم او دراین فن علی‌بن ربن طبری بود[۴].

این مطلب نادرست بنظر می‌نماید زیرا رازی بنابقول بیرونی درسال ۲۵۱ تولّد یافته وبنابقول همین ابن‌ابی‌اصیبعه در بزرگی به‌تحصیل طب پرداخته پس نه‌تنها نمی‌توانسته شاگرد علی بن ربن درطب باشد بلکه حتی در یک زمان هم نبوده‌اند. دکتر محمد زبیر صدیقی مصحّح کتاب فردوس‌الحکمه موضوع شاگردی رازی علی بن ربن را پذیرفته و پس ازآنکه مورد ایراد برخی از خاورشناسان[۵] قرار گرفته درکتاب دیگری بدفاع از عقیده خود پرداخته وگفته تاریخ وفات علی‌بن‌ربن معلوم نیست ولی محال نمی‌نماید که او حتی پس از سال ۸۹۵ میلادی (۲۸۲ هجری) زندگی کرده باشد و دراین میان مجالس

۱- علی‌بن‌ربن ، فردوس‌الحکمة ، ص ٤ . از گفتهٔ او بر می‌آید که در وقتی که حادثهٔ مازیار پیش‌آمده تقریباً کتاب را درطبرستان تمام کرده‌بوده‌است«فلما شارفت‌الفراغ منه عرض لی حادث من الدهرازعجنی عن بلادی الی مستقر الملک الاعظم».

۲- یاقوت حموی ، معجم‌الادباء ، ج٦ ص٤٢٩ و ٤٦٠

۳ - قفطی ، تاریخ الحکماء ، ص ۲۳۱

٤ - ابن ابی اصیبعه ، عیون‌الانباء ، ص ٤١٤

٥ - از جمله ماکس مایرهوف ، ص۱۰ ماخذ پیشین

درسی در ری یا بغداد داشته که رازی و دیگران ازآن استفاده می‌کرده‌اند[1]. آنچه که مسلم است رازی ازآثار علی بن ربن استفاده کرده ودر مواضع متعدد درکتاب «الحاوی» و «الفاخر» از کتاب فردوس الحکمه علی بن ربن طبری برخوردار گشته‌است[2]، و شاید همین استفادهٔ از کتاب او و تقارب زمانی‌آن دو شبهه معلّمی و شاگردی را پیش‌آورده وسپس درنتیجهٔ نقل روایات اصلی مسلّم بحساب درآمده‌است[3].

۱- دکتر محمد زبیر صدیقی ، مطالعاتی در بارهٔ ادب طبی عربی و فارسی، ص XLiii محمدزبیرصدیقی درمقدمهٔ فردوس‌الحکمه دربارهٔ شرح‌حال علی‌بن‌ربن‌مرتکب اشتباهات دیگری هم شده‌است. رجوع شود به‌مقالهٔ مایرهوف ، ص۹۸و۹۹و۱۰۰ و همچنین یادداشت تحت عنوان «بعضی‌ملاحظات» از استاددکترغلامحسین‌صدیقی، مجلهٔ یادگار، سال اول ، شمارهٔ شش (۱۳۲۳) ، ص۷۸ و ۷۹

۲- محمد زبیر صدیقی ، مقدمهٔ فردوس‌الحکمه ، ص ی

۳- حتی دانشمندان بزرگی همچون مینورسکی این موضوع را پذیرفته و نقل کرده‌اند. رجوع شود به‌تعلیقات مینورسکی بر الرسالة الثانیة ابودلف ، ص۱۰۳

بلخی

ابن ندیم می‌گوید که رازی فلسفه را نزد بلخی خوانده‌است و این بلخی از شهر بلخ بود که در شهرها و بلاد می‌گشت و او را آشنائی کامل به‌فلسفه و علوم قدیمه بود و گفته می‌شود که رازی کتابهای اورا ادّعا کرده‌است و من بسیاری از نوشته‌های او را درعلوم مختلف بصورت مسودّه و دساتیر دیدم که هیچیک ازآنها بصورت کتابی تمام بیرون نیامده و گفته می‌شود که کتابهای او درخراسان موجود است[1].

ازاینکه ابن ندیم درجائی دیگر بشرح حال و ذکر آثار ابوزید بلخی پرداخته[2] معلوم می‌شود که مراد او ازبلخی‌ابوزیدنیست‌وگرنه مستبعد نبود که رازی شاگرد ابوزید بلخی بوده باشد زیرا ابوزید درعراق درسال ۳۲۲ وفات یافته[3] وتقریباً با رازی همزمان بوده‌است و رازی مقاله‌ای نوشته‌است ودرآن بیان داشته که چرا ابوزیدبلخی درموسم بهار هنگام بوئیدن گل سرخ دچار زکام می‌گردد[4]. و برخی از خاورشناسان تصریح کرده‌اند باینکه رازی افکار فیثاغورسی را از ابوزید بلخی اخذ کرده‌است[5].

آنچه که مسلم است ابوزید بلخی از نوابغ روزگار بوده است . ابوحیّان درکتابی که بنام «تقریظ الجاحظ» نوشته جاحظ و ابوحنیفهٔ دینوری و ابوزید بلخی را بدین عبارت ستوده که اگر همهٔ دنیا گرد آیند تا بتقریظ و مدح و نشرفضائل آنان بپردازند تا روز رستاخیز نمی‌توانند آنچه را که درخور این سه تن است بیان کنند

۱- ابن ندیم ، فهرست ، ص۲۹۹ ۲- ماخذ پیشین ، ص ۱۳۸

۳- یاقوت حموی ، معجم‌الادباء ، ج۱ ص۱۴۱ ذیل «احمدبن سهل‌البلخی ابوزید» .

۴- ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، شمارهٔ ۱۳۵ (ص ۴۲۵)

۵- عبدالرحمن بدوی، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص۸۳

و سپس گوید ابوزید را درگذشته نظیری نبوده ودرآینده‌هم نخواهد بود و جز او کسی نتوانسته‌است میان حکمت و شریعت آشتی دهد[۱]. وهو یعنی ابوحیّان گوید که ابوزید مدّعی بود که فلسفه مقاود شریعت و شریعت مشاکل فلسفه است یکی از آنها مادر و دیگری دایه‌است[۲]. ونیز ابوحیّان ابوزید را سیّد اهل مشرق درانواع حکمت[۳]وجاحظ خراسان خوانده‌است[۴]. حال که سخن از رازی درمیان است مناسب‌است که یاد شود که داستان معروف عبور ازجیحون را که نظامی عروضی به‌رازی نسبت داده‌است[۵] مربوط بابوزید است که مقدسی در احسن‌التقاسیم آورده[۶] و سپس یاقوت از او نقل کرده وآن داستان اینست که امیر خراسان بلخی را بدربار خود دعوت نمود تا از او یاری جوید وقتی ابوزید به جیحون رسید نامه‌ای بامیر نوشت مبنی براینکه اگر او را دعوت نموده است تا از رای صائب او استمداد جوید رای صائب او اورا از گذشتن ازاین نهر منع می‌کند وقتی امیر نامه اورا خوانده است فرمان داده‌است که به بلخ برگردد[۷].

نتیجهٔ سخن آنکه احتمال ضعیف می‌رود که رازی شاگرد ابوزید بوده باشد ولی تا منبع موثق و مدرك كاملی این موضوع را تایید نکند نمی‌توان حکم جازم وقاطع نمود.

۱ـ یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ج۱ ص۱۲۵ ذیل «احمدبن‌داود ابوحنیفةالدینوری»

۲ـ ابوحیان توحیدی، الامتاع والموانسة، ج۲ ص۱۵

۳ـ ماخذ پیشین، ص۳۸

۴ـ یاقوت، ماخذ پیشین، ص۱۴۹. «یقال له بالعراق جاحظ خراسان»

۵ـ نظامی عروضی، چهار مقاله، ص۱۱۵. «امیر منصوربن‌نوح بن نصر را عارضه‌ای افتاد که مزمن گشت و بر جای بماند و اطبا درآن معالجت عاجز ماندند امیر منصور کس فرستاد و محمد بن زکریای رازی را بخواند بدین معالجت. او بیامد تا بآموی و چون بکنار جیحون رسید و جیحون بدید، گفت من در کشتی ننشینم، قال‌الله تعالی ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکة» حکایت فوق و نسبت آن برازی نادرست است زیرا منصور بن‌نوح معاصر رازی نبوده‌است. برای تفصیل رجوع شود به‌حواشی دکتر معین بر چهار مقاله، ص۱۴۰

۶ـ مقدسی، احسن‌التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص ۴

۷ـ یاقوت، ماخذ پیشین، ص۱۵۲

ایرانشهری

ناصرخسرو آنجا که درباره‌ٔ مکان بحث می کند گوید:

«... این جمله که یاد کردیم قول آن گروهست که مرمکان را قدیم گفتند چون حکیم ایرانشهری که مرمعنیهای فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده است اندر کتاب جلیل و کتاب اثیر وجز آن، مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرده‌است و پس‌ازاو چون محمد زکریای که مرقولهای ایرانشهری را به الفاظ زشت ملحدانه بازگفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگزارده است تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن اوفتدکه این معانی خود استخراج کرده است»[1].

متاسفانه از ایرانشهری که ناصرخسرو او را بعنوان «استاد و مقدّم» رازی یاد کرده اطّلاعی کافی و وافی در دست نیست. پول کراوس احتمال داده است که ایرانشهری همان بلخی است که ابن‌ندیم او را معلّم رازی در فلسفه دانسته‌است[2]. ولی این مطلب نادرست است زیرا چنانکه پس از این بیان خواهد شد ایرانشهری اهل بلخ نبوده بلکه اهل نیشابور بوده‌است.

کلمهٔ ایرانشهر هرچند که بمعنی عام کلمه شامل خراسان و سجستان و کرمان و فارس و اهواز وجبل و آذربایجان و ارمینیه و موصل و جزیره و شام می‌شده که هریک دارای شهرهای متعددی بوده‌است[3] ولی بمعنی خاص کلمه به‌قصبهٔ نیشابور اطلاق می‌شده

۱- ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۹۸

۲- مینورسکی، حواشی منتخب طبائع الحیوان مروزی، ص ۱۲۹ قسمت انگلیسی.

۳- ابن‌رسته، اعلاق‌النفیسة، ص ۱۰۵. استعمال ایرانشهر در این‌معنی شواهد بسیار

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

که بلده‌ای جلیل و شهری نبیل و دارای دوازده رستاق (= روستا) بوده است [۱] .
ابوالعباس ایرانشهری باحتمال قوی منسوب بایرانشهر بمعنی دوم است و دلیل بر این مطلب آنکه ابوریحان بیرونی در برخی ازموارد که به مشاهدات ایرانشهری استناد می‌جوید مورد مشاهده او در نیشابور وحدود آنست از جمله آنکه او یعنی ایرانشهری شاهد حفر قناتی در روستای بشت درحدود نیشابور بوده که در پنجاه‌وچندمین ذراع ریشه‌های سه‌درخت سرو که با ارّه بریده شده بود دیده شده است [۲] و نیز در روز سه شنبه بیست و نهم ماه رمضان سال ۲۵۹ هجری مطابق با تیرروز از تیرماه سال ۲۴۲ یزدگردی کسوفی که برای خورشید روی داده او در شهر نیشابور مشاهده کرده‌است [۳].

ابوریحان بیرونی ایرانشهری‌را ازمدقّقان محصّلان بشمارآورده [۴] ودرمیان اصحاب کتب مقالات او را تنها کسی می‌داند که بصرف نقل و حکایت اکتفا کرده و میل و

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

دارد ابوریحان بیرونی هنگام ذکر از نام روزهای ایرانی گوید : « روز سی‌ام انیران است که در اصفهان آن را آفریجکان(=آبریزگان) گویند و معنای آن آب‌ریزی است واین بدان‌سبب است که در زمان فیروز جد انوشیروان باران نبارید و مردم ایرانشهر به قحطی افتادند سپس فیروز ازآنان خراج برگرفت» آثار الباقیه ، ص۲۲۸ . وهمو گوید : « مانی از ایرانشهر رانده شد و بسرزمین هند رفت‌وتناسخ را از آنان به‌نحله خود نقل کرد» ماللهند، ص۲۷. عنصری (دیوان، ص۱٤۲) می گوید :

ازآنکه بد بحجازآن و این بایرانشهر   حجاز دین را قبله‌ست و ملک را ایران

۱- مقدسی ، احسن‌التقاسیم ، ص ۳۱٤ و ۳۰۰ . ابو ریحان گوید: « ایرانشهر و آن قصبهٔ نیشابور است » قانون مسعودی ، ج۲، ص ۵۷۰ ؛ ابن فقیه گوید: «قبادبن‌فیروز میان گرگان و ایران شهر شهری ساخت و آن را شهر قباد نام نهاد » مختصر کتاب البلدان، ص ۱۹۹

۲- بیرونی ، تحدید نهایات الاماکن ، ص۲۵

۳- بیرونی ، قانون مسعودی ، ج ۲ ص ۶۳۲

٤- ماخذ پیشین .

مداهنت برخود روا نداشته‌است[۱].

ایرانشهری برآراء یهود و نصاریٰ چیرگی داشته و ازمضامین تورات و انجیل باخبر بوده ولی چیرگی او در مذهب مانویه بیشتر بوده است[۲]. او در اخبار از فرقه‌های هند و شمنیه کوتاه دست بوده و از کتاب مقالات ابویعلی محمد بن شدّاد بن عیسیٰ مسمعی معروف به زرقان مدد می‌جسته‌است. او خود بهیچ یک از ادیان بستگی نداشته بلکه به تنهائی دینی را اختراع کرده بود و مردم را بدان می‌خواند[۳]. از دین خاص او اطلاعی در دست نیست جز آنکه مولف بیان‌الادیان بدان اشاره کرده‌است مبنی بر اینکه او چیزی بپارسی گرد آورده و گفته که این وحی‌است که بدو آمده بجای قرآن بزبان فرشته‌ای که نام او هستی‌است و چنانکه محمد رسول عرب بوده‌است او رسول عجم است[۴].

بنابراین می‌توان ایرانشهری را در ردیف دانشمندان همزمان خود که بتألیف کتاب در موضوع «مقالات» پرداخته‌اند درآورد و شاید ارزش و اعتبار علمی او بیش‌از زرقان و ابوعیسی ورّاق وحسن بن موسی نوبختی و ابوالقاسم کعبی بوده‌است[۵].

می‌توان احتمال داد که رازی نه‌تنها درفلسفه وطبیعیات از او متأثر گشته ـ چنانکه

۱- بیرونی ، ماللهند ، ص ٤

۲- ماخذ پیشین . ابوریحان نیز از او نقل می‌کند که گفته است خداوند پیمان نور و ظلمت را در روز نوروز و مهرگان بسته‌است ، آثار الباقیة، ص۲۲۲ .

۳- ماخذ پیشین . ابو ریحان فقط کلمهٔ «زرقان» را آورده و نام و کنیه و لقب ونسبت او از شرح حالی که پس‌از این می‌آید بدان افزوده گشته و باید یاد کرده شود که ابوریحان مسمعی را نامحصل و نقل از او را غیر محصل می‌داند. ماللهند، ص١٢٤ .

٤- مجلهٔ فرهنگ ایران زمین ، سال ١٣٤١ ، ص٢٠٦. در این ماخذ نام او محمدبن محمد آمده‌است.

٥- ابن ابی الحدید عقیدهٔ ثنویان را دربارهٔ امتزاج نوروظلمت از کتاب مقالات دانشمندان فوق نقل کرده‌است. شرح نهج‌البلاغة ، ج١ ص٨٤

ناصرخسرو هردو را از «اصحاب هیولی»[1] خوانده ـ بلکه بسیاری از مطالب را دربارهٔ عقائد هندیان و همچنین فرقه‌های دیصانیه ومحمّره و منّانیّه را که درکتابهای خود نقل کرده[2] از او آموخته باشد و شاید درنوشتن کتاب خود بنام «الرّد علی سیسن المنّانی»[3] تحت تاثیر استاد خود یعنی ایرانشهری قرارگرفته باشد.

---

۱ ـ ناصرخسرو، زادالمسافرین، ص۷۳. دربارهٔ اصحاب هیولی پس از این بحث خواهد شد.

۲ـ رازی، الطب‌الروحانی،ص۹۱؛ السیرة الفلسفیة، (رسائل‌فلسفیة رازی)ص۱۰۵

۳ـ بیرونی شمارهٔ ۱۴۰.

فصل سوّم

شاگردان

یحیی‌بن عدی

ابوالقاسم مقانعی

ابن قارن رازی

ابوغانم طبیب

یوسف بن یعقوب

محمدبن یونس

یحیی بن عدی

مسعودی پس از بیان سیر تدریجی فلسفه و منطق درمراکز علمی مانند آتن و اسکندریه و حرّان و بغداد می‌گوید «دراین روزگار کسی‌را دراین مطالب نمی‌شناسم که بتوان بدو رجوع نمود مگر مردی از مسیحیان درمدینةالسلام (= بغداد) که بابوزکریاء ابن عدی معروف است و آغازکار و اندیشه و روش تدریس او روش محمدبن‌زکریای رازی یعنی‌اندیشه فیثاغوریان درفلسفهٔ اولی است چنانکه پیش‌ازاین گفتیم[1]» ازاین بیان بدست می‌آید که یحیی‌بن‌عدی بنحوی ازدانش رازی برخوردارشده‌است وحتی برخی‌از دانشمندان تصریح کرده‌اندکه او طبّ و منطق را نزد رازی خوانده‌است[2].

ابن ندیم می‌گوید که درزمان ما ریاست اصحاب علم به ابوزکریا یحیی بن عدی بن حمید بن زکریای[3] منطقی منتهی می‌گردد و او نزد ابوبشر متّی بن یونس و جماعتی دیگر درس خوانده‌است و مذهبش مذهب نصارای یعقوبی است. او در استنساخ کتب یدی طولی داشت دو نسخه از تفسیرطبری را باخط خود نوشت و برای ملوك اطراف فرستاد

---

۱ - مسعودی ، التنبیه والاشراف ، ص۱۰۶.

۲ - رشر N. Rescher ، تحول منطق‌اسلامی ، ص۱۳۰ بنقل از مایرهوف.

۳ - ابن ندیم و قفطی و ابن العبری و ابن‌ابی اصیبعه نام اجداد او را تا «زکریا» یاد می‌کنند ولی در مجموعهٔ خطی شمارهٔ ۱۹۰۱ (میکروفیلم شمارهٔ ۲۰۳۲) کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نسبت او در آغاز «مقالة فی الموجودات» او چنین آمده : «مقالة ابی زکریا یحیی بن حمید بن عثمان بن حمید بن بزرجمهر فی‌الموجودات» و اگر این‌درست باشد نشانه آنست که اصل و تبار او ایرانی بوده‌اند.

و کتابهائی که از متکلمان نوشته بشمار درنمی‌آمده‌است[۱] وحتی در زمان بیهقی بسیاری از آثار فارابی بخط ابوزکریا یحیی بن عدی در کتابخانهٔ نقیب النقبا در ری موجود بوده‌است[۲]. یحیی بن عدی آثار فراوانی از خود بجا گذاشت که نام آنها در کتب اصحاب تراجم آمده است. او هم مانند رازی روش ضد ارسطوئی داشته چنانکه مقاله‌ای درمحرسات نوشته ودرآن بابطال کتاب القیاس ارسطو پرداخته واین مقاله چنان مورد توجّه قرارگرفته که بطوریکه‌معروف‌است‌ابوالخیربن‌خمار و ابوعلی‌بن زرعه بحسرت دیدن‌آن جان داده‌اند[۳]. ابن‌رضوان مصری در کتاب خود که بنام «وساطت میان فیلسوف (= ارسطو) ودشمنانش درمنطق» کرده‌است از ارسطو دفاع وگفتار یحیی را ردّ کرده‌است[۴].

وفات یحیی‌بن عدی درسال سیصدوشصت وچهار اتفاق افتاده‌است[۵].

می‌گویند که دریکی از روزها یحیی‌بن‌عدی به‌مجلس یکی از وزیران حاضرشده بود وزیر بجماعتی از اهل کلام که درآنجا حضور داشتند گفت باشیخ یحیی سخن گوئید زیرا او رئیس متکلمان فرقهٔ فلسفیّه است یحیی عذرخواست وزیر ازعلّت آن سوال کرد یحیی گفت آنان قواعد عبارات من را نمی‌فهمند و من‌هم اصطلاح آنان را درنمی‌یابم[۶].

داستان فوق بخوبی نشان می‌دهد که روش او از روش جمهور دانشمندان ارسطوئی همزمان خود جدا بوده‌است.

---

۱ - ابن‌ندیم ، فهرست ، ص ۲٦٤ ؛ قفطی ، تاریخ الحکماء ، ص ۳٦۱ ؛ ابن‌ابی‌اصیبعه ، عیون‌الانباء ، ص ۳۱۸ .

۲ - علی‌بن زید بیهقی ، تتمة صوان‌الحکمة ، ص ۱۷ .

۳ - ابن بطلان (خمس رسائل لابن بطلان البغدادی ولابن رضوان‌المصری)، ص ٥٤ .

٤ - ابن رضوان درماخذ پیشین ، ص ۷٤ ؛ ابن‌رضوان نیز کتابی بر رد کتاب علم‌الهی رازی نیز نوشته‌است که می‌توان‌احتمال‌داد که درآن برعلیه رازی از ارسطو دفاع کرده‌است.

٥ - قفطی ، تاریخ الحکماء ، ص ٤۰ .

٦ - ماخذ پیشین ، ص ۳٦۳ .

ابوالقاسم مقانعی

ابوبکرربیع بن احمد اخوینی بخاری درکتاب « هدایة المتعلمین » می‌گوید:

«وهرچه اینجا یاد می کنم آنست که آزمودهٔ منست واما آنچه مرا بوی تجربت نیست یاد نکنم ومن شاگرد ابوالقاسم مقانعی‌ام و نام وی طاهربود بن محمدبن ابراهیم و شاگرد محمدبن زکریا بود و استادمن برای وی رفتی اندرمعالجت ومن‌هم برای ایشان می‌روم»[1] و نیز درجای دیگر گوید: «. . . و استاد من همچنین کرد و بررسم استاد خویش رفت محمد بن زکریا »[2].

ازابوالقاسم مقانعی و کیفیّت درس‌خواندن او نزد رازی اطلاعی‌دردست‌نیست.

ابن قارن رازی

ابن ابی اصیبعه می‌گوید که او از پزشکان حاذق و تلمیذ ابوبکرمحمدبن زکریای رازی طبیب بوده است[3] و داستانی را دربارهٔ رازی از گفتهٔ او نقل می‌کند و شاید شاگردی را که بیرونی می‌گوید برای معالجهٔ رازی از طبرستان به ری آمده[4] همین ابن قارن باشد.

۱- اخوینی ، هدایة المتعلمین ، ص ۲۰۲ .

۲- ماخذ پیشین، ص ۲۹۰ .

۳- ابن ابی‌اصیبعه ، عیون الانباء ، ص۴۱۸ .

۴- بیرونی، رساله، ص ۵ .

ابوغانم طبیب

ابوحیان توحیدی می‌گوید ابوسلیمان منطقی سجستانی شریعت را از فلسفه جداساخت و سپس برانتحال هردو با هم مردم را ترغیب کرد و این بمناقضت مانندگی دارد و من دیدم که یکی از یاران محمد بن زکریا که دراین روزها از ری نزد او آمده بود و او را ابوغانم طبیب می‌گفتند بااو دراین مورد مشادّت و مضایقت می‌کرد تااینکه اورا بقولی که خصم آن را انکار می‌کند ملزم ساخت[۱].

کلمه «صاحب» هرچند صراحت درمعنی شاگرد ندارد ولی ازسیاق سخن پیداست که ابوغانم درپزشکی شاگرد رازی بوده ودر فلسفه‌هم روش اورا می‌پیموده است .

یوسف بن یعقوب

ابن‌ابی اصیبعه درضمن آثار رازی از رساله‌ای نام برده که برای شاگردش یوسف ابن یعقوب نوشته و در آن داروهای چشم و درمان و مداوای آن و ترکیب داروها را بیان کرده‌است[۲].

محمّد بن یونس

رازی درآغاز کتاب الاسرار می‌گوید که آنچه اورا برتالیف این کتاب انگیخته خواهش یکی از شاگردان جوان او از اهل بخاری بنام محمد بن یونس بوده‌است رازی می‌گوید که این جوان عالم به‌ریاضیات و علوم طبیعی و منطقی بوده و بسیار اورا خدمت کرده و بگردن او حق دارد لذا او این کتاب را که به‌شاهان و امیران هدیه نکرده‌است

۱- ابوحیان توحیدی ، الامتاع والموانسة ، ج ۲ ص ۲۳ .

۲- ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۲۲۲ (ص ۴۲۷) .

باو هدیه می‌کند و سپس وعده می‌دهد که کتاب موجز سرّالاسرار خود را نیز بدو هدیه نماید[1].

مسلماً رازی شاگردان بسیاری داشته که نامی از آنان باقی نمانده و ممکن است نام برخی از آنان تدریجاً ازمیان کتابهای پزشکی‌وفلسفی بیرون‌آید. محمد بن حسن ورّاق از یکی‌از رازیان (= اهل ری) که مجلس درس رازی را دیده چنین نقل می‌کند که محضر تدریس رازی چنین بود که یک ردیف از شاگردان در برابر او می‌نشستند و پشت سر آنان ردیفی دیگر از شاگردان و همچنین پشت سر ردیف دوم ردیف سوم قرار داشت رازی وارد می‌شد و مطلب علمی مربوط بآن درس را برنخستین ردیف که مواجه بودند درمیان‌می‌گذاشت‌اگرآنان‌آن‌مطلب‌را می‌دانستندو‌بیان می‌کردند فبها وگرنه‌پاسخ سؤال‌را بردیف دیگر محوّل می‌کرد و اگر آنان بیان می‌داشتند فبها وگرنه بردیف بعدی واگر همه درمی‌ماندند خود به سخن می‌پرداخت ومشکلات و معضلات را حل‌ّ می‌نمود[2]. محتمل است کتابی که ابن‌ابی‌اصیبعه بنام «خواصّ التلامیذ» به‌رازی نسبت داده حاوی نکات تعلیم و تدریس‌و چگونگی تربیت دانشجو و محصّل بوده است[3].

۱- رازی ، کتاب الاسرار، ص۱.

۲- ابن ندیم، فهرست ، ص ۲۹۹.

۳- ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۸۰ (ص۴۲۶).

فصل چهارم

کسانی که رازی بردّ ونقض آنان پرداخته است

ابوالقاسم بلخی
مسمعی
شهید بلخی
ناشی
سرخسی
کیال

ابوالقاسم بلخی

ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی کعبی[1] رئیس معتزلهٔ بغداد از شاگردان ابوالحسین خیّاط بود[2] ودر بسیاری ازمسائل از نظّام پیروی می‌کرد[3]. معتزله اورا «امام اهل الارض» می‌خواندند و مخالفان برای ردّ مکتب اعتزال به ردّ و نقض او اکتفا می‌کردند[4]. او نه تنها فیلسوف و متکلم بلکه اهل سیاست و دیوان نیز بود در زمانیکه احمدبن‌سهل‌بن‌هاشم مروزی بر بلخ مسلّط گردید ابوالقاسم بلخی‌را وزیر و ابوزیدبلخی‌را کاتب خود گردانید[5]. از کتابهای مهم او «عیون المسائل» و «المقالات»[6] اوست که

۱- ابن کثیر «ابوالقاسم عبدالله احمدبن محمود» نقل کرده‌است. البدایة والنهایة، ج۱۱ص۱٦٤. کعبی نسبت به «بنی کعب» است. وفیات‌الاعیان ابن‌خلکان، ج۲ ص۲٤۹ و«کعبیه» نام یکی از فرق معتزله است که از پیروان بلخی‌اند که در بسیاری از مسائل با معتزلیان بصره اختلاف دارند و بغدادی شش مسأله ازاین مسائل‌را یاد کرده‌است.الفرق بین‌الفرق، ص۱۸۱ و ۱۸۲.

۲- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۸۸. شهرستالی در ذیل «خیاطیه» گوید: اصحاب ابی‌الحسین‌بن‌عمر بن خیاط که استاد ابوالقاسم‌بن محمد کعبی‌است و ایشان هردو از معتزلهٔ بغداد بر یک مذهبند. الملل والنحل (ترجمهٔ فارسی)، ص ۵۷.

۳- از جمله در مسأله «اراده» شهرستانی گوید: کعبی در قول ارادت مذهب خویش‌را از نظام فرا گرفته‌است. ماخذ قبل، ص۳٤. ابن خلکان گوید: یکی از مقالات کعبی‌این‌بود که خداوند را اراده‌ای نیست و همهٔ افعال او بدون اراده و مشیت از او صادر می‌شود. وفیات‌الاعیان، ج۲ ص۲٤۹

٤- ابومنصور ماتریدی، کتاب التوحید (خطی)، ص٤٦

۵- یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ج۱ص۱٤۷. یاقوت می‌نویسد که رزق(= حقوق) ماهیانه ابوالقاسم بلخی هزار درهم و رزق ابوزید پانصد درهم بود ولی ابوالقاسم به گنجور

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

متاسفانه برای ما باقی نمانده‌است. کتاب عیون المسائل حاوی مباحث فلسفی بوده‌است. ابورشید نیشابوری در کتابی که دربارهٔ جوهر نوشته‌است و در آن اختلاف میان معتزلیان بصره و معتزلیان بغداد را بیان کرده در موارد متعدد از عیون‌المسائل استفاده نموده و از بلخی بعنوان «شیخنا» یاد کرده است[۱]. کتاب مقالات بلخی بیش از آثار دیگر او مورد توجّه دانشمندان قرار گرفته است. آنانکه مقالات بلخی را مورد استفاده قرار داده‌اند آن را در ردیف مقالات ابومنصور ماتریدی و ابوالحسن اشعری[۲] و ابوعیسی ورّاق و زرقان[۳] یاد کرده‌اند و اهمیّت این کتاب چنان بود که قاضی عبدالجبّار همدانی دانشمند معتزلی بر آن شرحی نگاشت[۴] و علی بن احمد کوفی دانشمند شیعی تحقیقی دربارهٔ آن نوشت[۵].

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

فرمان داده بود که صد درهم از حقوق او بکاهد و به‌آن ابوزید بیفزاید.

۶- ابن المرتضی، ماخذ پیشین. اسماعیل‌پاشای بغدادی کتابهای زیر را از بلخی یاد کرده‌است: ادب الجدل، اوائل الادلة فی‌اصول الدین، تجریدالجدل، تحفةالوزراء، تفسیر القرآن، التهذیب فی‌الجدل، عیون المسائل، قبول‌الاخبار، فی‌معرفة الرجال، کتاب‌الاسماء والاحکام، کتاب‌الامامة، محاسن آل طاهر، المسترشد فی‌الامامة، مفاخر خراسان، المقالات نقل از هدیةالعارفین، ج۱ ص۴۴۴.

۱- ابو رشید نیشابوری، کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، ص۳۵ «ذکر شیخنا ابوالقاسم فی عیون المسائل ان المجتمع هو الاعراض اذا اجتمعت فی محل واحد وانه لایقال فی‌الجسم مجتمع الا علی طریق المجاز».

۲- ابوالیسر بزدوی، اصول‌الدین، ص۲۴۱.

۳- ابوسعید نشوان حمیری، الحور العین، ص۱۷۰.

۴- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزلة، ص۱۱۲. ابن‌ابی‌الحدید این کتاب را در دست داشته چنانکه گوید: «ثم ان قاضی القضاة رحمه‌الله ذکر فی شرح المقالات لابی‌القاسم البلخی ان اباعلی رحمه‌الله مامات حتی قال بتفضیل علی علیه‌السلام» شرح نهج‌البلاغة، ج۱ص۲۹

۵- نجاشی، کتاب الرجال، ص۲۰۲. علی‌ابن‌احمد کوفی درسال ۳۵۲ وفات یافته ونام کتاب او «تحقیق ما الفه البلخی من المقالات» بوده است.

درآثار متکلمان و ارباب کتب ملل و نحل جسته گریخته منقولاتی از مقالات بلخی دیده می‌شود[۱]. او درمناظره و مباحثه زبردست بوده‌است.

ابن المرتضی یکی ازمناظره‌های اورا که بامردی سوفسطائی اتفاق افتاده از کتاب مقالات او چنین نقل می‌کند که آن مرد با استری بر او وارد شد ودر میان بحث بانکار ضروریات پرداخت وآنها را خیالات انگاشت، بلخی چون دید حجت و برهان با او درنمی‌گیرد ازمجلس برخاست — و چنین نمود که برای برخی‌ازحوائج می‌رود — و استررا ازجائی بجای دیگر برد و برای ادامهٔ بحث برگشت چون سوفسطائی بحجت رام نگردید برخاست که برود ولی استررا درجائی که نهاده بود نیافت‌وبسوی بلخی بازگشت‌وگفت استررا نیافتم بلخی گفت شاید تو استررا درجائی دیگر نهاده‌ای و خیال می‌کنی که آنجا گذاشته‌ای و یا شاید سوار بر استر نیامدی و خیال می‌کنی که سواره‌آمدی و بدین‌روش با او سخن درپیوست و گویا همین موجب‌گردید که سوفسطائی از مذهب خود برگردد و ازگذشتهٔ خود توبه نماید[۲].

از شاگردان معروف ابوالقاسم بلخی ابوجعفر ابن‌قبه است که ازمتکلمان مشهور امامیه است. ابن ابی الحدید هنگام شرح خطبهٔ شقشقیه حضرت علی می‌گوید که من بسیاری ازاین خطبه را در تصانیف شیخنا ابوالقاسم البلخی پیشوای بغدادیان از اهل اعتزال دیده‌ام او در زمان دولت مقتدر بوده و مدتی دراز پیش ازآنکه رضی بدنیاآید زندگی می‌کرده‌است و نیز بسیاری ازاین خطبه را در کتاب ابوجعفر بن قبه از متکلمان امامیه یعنی کتابی که مشهور به‌کتاب الانصاف است دیده‌ام و این ابوجعفر از شاگردان

۱- اشعری، مقالات، صفحه‌های ۲۲۰، ۲۵۸، ۵۵۷ درمسائل استطاعت، بقاء اعراض، ظلم؛ شهرستانی، ملل ونحل، صفحه‌های ۷۶، ۹۵، ۱۴۴ در نقل آراء مشبهه، هشام‌بن‌حکم، میمونیه؛ نشوان حمیری، الحورالعین، صفحه‌های ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۴ دربارهٔ زیدیه، مسلمیه (= پیروان‌ابومسلم)، فطحیه. و موارد دیگرکه‌درضمن‌ماخذ یادشده.

۲- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۸۹.

شیخ ابوالقاسم بوده‌است[۱].

ازاین‌جا معلوم می‌شود که بلخی درنقل اقوال وبیان افکار دیگران راه تعصّب‌را نمی‌پیموده و بدین جهت مورد وثوق و اعتماد بوده‌است.

ابوحیان توحیدی می‌گوید درعالم بودن و راوی بودن و ثقه بودن ابوالقاسم کعبی شکی وجود ندارد[۲]. وفات بلخی را باختلاف در سالهای ۳۱۸ [۳] و ۳۱۹ [۴] و ۳۲۰ [۵] یاد کرده‌اند.

رازی که‌از معاصران بلخی بوده‌ودریک‌زمان دربغداد می‌زیسته‌اند بااومباحثات‌و مناظراتی داشته‌است ازجمله مناظره‌ای‌است‌که میان‌آن‌دو درمسأله زمان اتفاق‌افتاده‌است[۶] و دیگر اینکه بلخی‌کتاب رازی را درعلم الهی نقض‌کرد و رازی ناچار شد نقضی برآن بنویسدو اورا ردّ نماید[۷]وگویا بلخی‌نقضی‌جداگانه‌نیز برمقاله‌ٔ دوم علم‌الهی رازی‌نوشته که

۱- ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغة، ج۱ ص۱۷۳. نجاشی از ابوالحسین‌سوسنگردی نقل می‌کند که گفته‌است: «پس‌از زیارت رضا علیه‌السلام بطوس نزد ابوالقاسم بلخی به‌بلخ رفتم وکتاب «الانصاف فی‌الامامة» ابن‌قبه را باو نشان دادم اوکتابی بنام «المسترشد فی الامامة» نوشت وآن‌را ردکرد سپس‌آن‌را به‌ری نزد ابن‌قبه آوردم اوکتابی بنام«المستثبت‌فی الامامة» نوشت‌وآن‌را نقض‌نمودو بعدآن‌را نزد ابوالقاسم‌آوردم ردی برآن بنام«نقض‌المستثبت» نوشت و چون به‌ری برگشتم ابن‌قبه از دنیا رفته بود». کتاب‌الرجال، ص۱۹۱.

۲- ابوحیان توحیدی، البصائر والذخائر، ص۱۹۱.

۳- محمدبن عبدالملک الهمدانی، تکملة تاریخ‌الطبری، ۶۸.

۴- ذهبی، العبر فی خبر من غبر، ج۲ ص۱۷۶.

۵- ابن تغری بردی، النجوم‌الزاهرة، ج۳ص۲۲۲.

۶- بیرونی، شمارهٔ ۶۲ «ماجری بینه وبین ابی‌القاسم الکعبی فی‌الزمان».

۷- ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۰۵ (ص۴۲۵) «کتاب فی‌نقض‌کتاب البلخی لکتاب العلم الالهی‌والرد علیه»و شاید همین کتاب‌است‌که بیرونی ازآن بعنوان« فی‌ایضاح غلط المنتقد» یادکرده‌است. رساله، شمارهٔ ۱۱۷.

آن را هم رازی ردّ کرده‌است[۱]. وهمچنین در مباحث فلسفی و کلامی مکاتباتی میان آن‌دو صورت می‌گرفته و رازی پاسخ‌های اورا نیز پاسخ می‌داده‌است[۲].

می‌گویند دریکی ازمباحثات بلخی به‌رازی گفته است که تو مدّعی دانستن سه علم هستی درحالیکه ازهمهٔ مردم در آن نادان‌تری. ادعای دانستن کیمیا می‌کنی درحالی‌که زنت برای ده درهم ترا بزندان افکند اگر باندازه مهر او روزی می‌داشتی او قصه بحاکم برنمی‌داشت و ترا مجبور بسوگند نمی‌کرد. ادعای طب می‌کنی درحالیکه چشم خود را رها ساختی چنانکه از بین رفت. ادعای نجوم و علم به‌کائنات می‌کنی درحالیکه بدون توجه دچار مصائبی گردیدی چندانکه بدانها محاصره شدی[۳].

ابوالفرج ابن‌العبری که داستان فوق را نقل کرده معتقداست که حاسدان‌ودشمنان رازی این داستان‌را برساخته‌اند وگرنه رازی اگر فقیر می‌بود چگونه می‌توانست رحمت برفقرا داشته باشد چنانکه دربارهٔ او نقل کرده‌اند.

---

۱ - ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۹۲ (ص ۴۲۲) «کتاب فی‌الرد علی ابی‌القاسم البلخی فی ماناقض به‌المقالة الثانیة من کتابه فی العلم‌الالهی».

۲ - ابن‌ندیم، فهرست، ص ۳۰۰ «کتاب الی ابی‌القاسم‌البلخی فی زیادة علی جوابه وعلی جواب هذا الجواب».

۳ - ابن‌العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۱۰۸. داستان فوق را ادیب الممالک فراهانی متوفی ۱۳۳۶ در یکی از قصائد خود که در مدح رازی سروده بنظم درآورده است مطلع قصیدهٔ اواینست:

محمد زکریا طبیب رازی را   که فیلسوف عجم بود و اوستاد عرب

رجوع شود بدیوان او، ص ۸۳

مسمعی

رازی کتابی تحت عنوان «ردّ بر مسمعی در ردّ او برقائلان بقدم هیولی»[1] یا «... بر اصحاب هیولی»[2] تألیف کرده‌است. کلمهٔ مسمعی نسبت به «مسامعه» دارد وآن نام محله‌ای‌است در بصره که جماعتی از مسمعیّون بدانجا فرود آمدند وآن محلّه بنام آنان منسوب گشت و نسبت بآن بکسر میم اول و فتح دوم‌است و یکی از محدثان معروف آنجا ابویعلی محمدبن شدّادبن عیسی المسمعی معروف به‌زرقان است که یکی‌ازمتکلّمان معروف معتزله است[3].

مسمعی‌ازاصحاب نظّام بود[4] و مانند خواجهٔ خود روش اعتزال را دنبال می‌کرد وبهمین جهت اهل حدیث احادیث او را ضعیف تلقی می‌کردند ومورد کتابت واحتجاج قرار نمی‌گرفت[5]. او از آراء وعقائد مختلف اسلامی و غیراسلامی آگاهی داشت و بااصحاب آن آراء مباحثه ومناظره می‌نمود[6]. حکیم ایرانشهری آراء فرقه‌های هندی و شمنیه را ازاو

---

۱ - بیرونی، رساله، شمارهٔ ۵۸.

۲ - ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۸٤ (ص۴۲۳).

۳ - سمعانی، انساب، ص ۵۳۰ ذیل «المسمعی». یاقوت ذیل «المسامعة» عین گفتار سمعانی را آورده ولی سال وفات او را که سمعانی ۲۹۸ یا ۲۹۹ داده یاقوت تبدیل به۲۰۸ یا ۲۰۹ کرده‌است.

٤ - ابن‌المرتضی، المنیة والامل، ص۷۸. مسعودی گوید که او غلام نظام بوده‌است التنبیه والاشراف، ص۳٤۲.

۵ - خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۵ ص۳۵۲.

۶ - ابن‌المرتضی از قول ابوالحسین خیاط نقل می‌کند که واثق خلیفه یحیی‌بن کامل را احضار کرد و زرقان را فرمان داد تا با او مناظره کند زرقان در مسألهٔ اراده با او مناظره کرد و او را مغلوب ساخت. المنیة والامل، ص۷۸.

نقل کرده و ابوریحان باو اعتمادی نداشته‌است[۱].

کتاب المقالات او بسیار مشهور ودر ردیف کتاب المقالات ورّاق ونُوبختی وکعبی بوده است[۲]. و مسعودی نام او را در زمرهٔ چند تن ازمتکلمان که کتب مقالات و ردّ برمخالفان تألیف کرده‌اند آورده است[۳]. و معلوم نیست که ردّ او براصحاب هیولی کتابی جداگانه ویا اینکه فصلی از فصول مقالات او بوده‌است. دربارهٔ وفات مسمعی اختلاف است آنچه که مسلّم است او تا اواسط قرن سوم در قید حیات بوده است[۴]. دراینجا مناسب است یاد شود که مسعودی درهمانجا که نام مسمعی را درضمن اصحاب مقالات

۱- بیرونی در ص ٤ ماللهند گوید: « وحین بلغ (= ایرانشهری) فرقة الهند والشمنیة صاف سهمه عن الهدف وطاش فی‌آخره الی کتاب زرقان » ؛ ودر ص ١٢٤ گوید: «لانی لم‌اجد کتاباً للشمنیة ولاحداً استشف من‌عنده ماهم علیه فانی اذا حکیت عنهم فبوساطة ایرانشهری وان کنت اظن ان حکایته غیرمحصلة او عن غیر محصل» .

۲- ابن ابی‌الحدید عقیدهٔ ثنویه را دربارهٔ استزاج نور وظلمت و پدیدآمدن عالم‌محسوس از آن از کتاب المقالات زرقان و ابوعیسی وراق و حسن‌بن موسی نوبختی و ابوالقاسم بلخی کعبی نقل کرده‌است. شرح نهج‌البلاغة، ج۱ ص ۸٤.

۳- او پس از نقل اخبار قرامطه چنین گوید: «متکلمان فرقه‌های اسلام از معتزله و شیعه و مرجئه و خوارج و فرقه‌هائی که از این فرقه‌ها منشعب گشته‌اند کتابهائی در مقالات و غیره در رد بر مخالفان نوشته‌اند مانند یمان‌بن‌رئاب خارجی و زرقان غلام ابراهیم‌بن سیار النظام‌و...»، التنبیه و الاشراف، ص ۳٤۲.

٤- قول یاقوت که او در سال ۲۰۸ یا ۲۰۹ وفات یافته مسلماً نادرست است زیرا او در خلافت واثق (۲۲۷—۲۳۲) بایحیی‌بن کامل مناظره کرده‌است و محتملاً چنانکه یادشد یاقوت در نقل‌قول سمعانی دچار اشتباه شده‌است. خطیب بغدادی سال‌وفات اورا ۲۷۸یا۲۷۹ یاد کرده، تاریخ بغداد ج۵ ص ۳۵۳. صفدی و ذهبی۲۷۷ نقل کرده‌اند، الوافی بالوفیات ج ۳ ص ۱٤۹ و میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ج ۳ ص ۵۷۹ . مینورسکی معتقداست که سال۲۷۸ هم خیلی دیراست برای وفات‌او واحتمال می‌دهد که سال حقیقی وفات او ۲٤۸ یا ۲۵۸ بوده سپس صورتهای ۲۷۷و ۲۹۸و ۲۰۸ در نتیجهٔ اشتباه ناقلین پیدا شده‌است. رجوع شود به‌تعلیقات مینورسکی بر ابواب چین و ترك و هند از کتاب طبائع الحیوان شرف‌الزمان مروزی، ص۱۲۸ .

آورده از شخصی بنام احمد بن الحسن بن سهل المصمعی معروف بابن اخی زرقان نیز نام برده‌است. عباس اقبال در ذیل این نام چنین می‌نویسد:

«در کتاب التنبیه والاشراف چاپی ص۳٤۲ نام این شخص بشکل مذکور درفوق قید شده و مقصود از او گویا همان مسمعی متکلم است که قبل از ابوبکر محمد بن زکریا (متوفی سال ۳۲۰) یا درعهد او می‌زیسته و محمدزکریا بعضی از کتب او را نقض کرده بود»[1]. سلیمان پینس نیز آنجاکه ازمسمعی متکلم که مورد ردّ رازی قرارگرفته یاد می‌کند می‌گوید: «بنابر ارجح او احمدبن الحسن بن سهل المصمعی معروف بابن‌اخی‌زرقان‌است» ودراین مورد به‌التنبیه والاشراف و خاندان نوبختی ارجاع می‌دهد[2].

قاضی عبدالجبّارهمدانی درقسمت فرقه‌های غیراسلامی از کتاب خود در موارد متعدد از احمدبن الحسن المسمعی یعنی همین ابن اخی زرقان نقل قول کرده‌است[3]. آنکه مورد ردّ رازی قرارگرفته می‌تواندهم زرقان وهم ابن‌اخی‌زرقان باشد ولی دومی‌نزدیک‌تر بزمان رازی است.

۱- عباس اقبال، خاندان نوبختی، ص۱۲۸.

۲- سلیمان پینس، مذهب الذرة عندالمسلمین وعلاقتها بمذاهب الیونان والهند (ترجمهٔ عربی)، ص ۳۵.

۳- قاضی عبدالجبار همدانی، المغنی فی‌ابواب التوحید والعدل، الجزء الخامس، الفرق الغیر الاسلامیة، ص۹ و ۱۸.

شهید بلخی

ابن ندیم می‌گوید در زمان رازی مردی بود معروف به شهید بن‌الحسین و مکنّی[1] به‌ابوالحسن که درعلم روش فلسفه را دنبال می‌کرد و او را کتابها و تألیفاتی است و میان او و رازی مناظراتی رخ داده و هریک دیگری را نقض کرده‌است[1]. از جمله مباحثی که مورد مناظرهٔ رازی وشهید قرارگرفته موضوع لذّت‌است. شهید عقیدهٔ خاص رازی‌را که پس‌ازاین یاد خواهد شد مورد نقض قرار داده و رازی برای دفاع از اندیشه خود نقضی برنقض او نوشته است[2] و نیز رازی کتاب دیگری نوشته درباره معاد و در آن به ردّ عقیدهٔ شهید پرداخته است[3].

ابوالحسن شهیدبن‌الحسین‌البلخی ادیب وشاعرومتکلم قرن سوم‌هجری‌اهل‌جهودانک از روستاهای بلخ بود[4] و می‌توان حدس زد که در کلام و فلسفه همپایهٔ دو معاصر و همشهری خود ابوالقاسم کعبی بلخی‌وابوزید بلخی بوده‌است. در وقتیکه شهید نزدمحتاج ابن احمد به چغانیان رفت نامه‌ای به‌ابوزید نوشت‌که بدون جواب ماندوسپس بادو بیت

۱- ابن ندیم ، فهرست ، ص ۲۹۹ .

۲- ابوریحان ، رساله ، شمارهٔ ٦٥ « در بحثی که میان او و شهید بلخی در بارهٔ لذت روی داد » ؛ ابن‌ابی‌اصیبعه ، شمارهٔ ١٤٤ (ص ٤٢٥)« کتاب در نقض علی‌بن‌شهید بلخی که او را (= رازی را) در امر لذت نقض کرده بود » .

۳- بیرونی، رساله، شمارهٔ ١٤١ « رد بر شهید در لغز معاد» ؛ ابن‌ابی‌اصیبعه،شمارهٔ ١٦٤ (ص ٤٢٦)«کتاب به علی‌بن‌شهید بلخی در تثبیت معاد و غرض‌او دراین کتاب نقض‌اندیشه کسانی‌است که معاد را ابطال نموده‌اند و او ثابت می‌کند که معاد...».

٤- یاقوت، معجم البلدان ، ج ۲ ص ١٦٧ .

عربی اورا سرزنش کرد[1] و این می‌رساند که سابقهٔ آشنائی هم میان آن دو برقرار بوده و شاید جهات مشابهی میان شهید و ابوزید وجود داشته که اخبار آن دو باهم دریک کتاب آمده‌است[2]. شهید قبل از سال ۳۲۹ یعنی سال وفات رودکی از دنیا رفته‌است زیرا رودکی درمرثیهٔ اوگفته است:

کاروان شهید رفت از پیش   وان ما رفته گیر و می اندیش

از شمار دو چشم یک تن کم   وز شمار خرد هزاران بیش[3]

مرحوم قزوینی درحواشی خود برنسخهٔ شخصی لباب الباب ج۲ ص۳ که‌اکنون متعلق بدانشکدهٔ ادبیات‌است نوشته‌اند که: «شهید ازحکماوفلاسفهٔ بزرگ بوده‌وبی‌جهت بشاعرمعروف شده‌است وگاه‌گاهی شعر می‌گفته است مثل خیّام یا کمتر ...»[4].

دراینجا مناسب است که یاد شود که مقام شعری شهید کمتر ازمقام فلسفی وکلامی او نبوده‌است وحتی برخی‌ازدانشمندان شهید را همپایهٔ رودکی دانسته و بسیاری ازاشعار اورا فصیح‌تر ازشعر رودکی بشمار می‌آورند[5].

عقیدهٔ شهید دربارهٔ لذت درکتاب صوان‌الحکمهٔ ابوسلیمان منطقی سجستانی آمده

---

۱ - یاقوت ، معجم‌الادباء ، ج۱ ص۱۴۹ دو بیت این‌است:

امنی النفس منک جواب کتبی   واقطعها لتسکن وهی تابی

اذا ما قلت سوف یجیب قالت   اذا رد المنیری الجرابا

۲- یاقوت، معجم‌الادباء ، ص۱۴۳ . ابوسهل احمدبن عبیدالله‌بن احمد مولی‌امیرالمومنین کتابی داشته بنام «دراخبار ابوزید بلخی و ابوالحسن‌شهید بلخی» که یاقوت آن‌را تلخیص کرده ودر شرح حال آن سه‌تن از آن استفاده کرده‌است.

۳ -عوفی ، لباب الالباب ، ص۲۴۲ .

۴ - دکتر محمد معین ، حواشی چهار مقاله، ص۸۱ .

۵ - ابواسحق نصیبی معتزلی، شرح برنقض ابن‌خلاد برکتاب رازی، ورق ۹ روی «واما شعر الرودکی فلعل کثیراً من شعر شهید یکون افصح منه ولهذا عدا فی‌طبقة واحدة» دربارهٔ این عبارت و این کتاب پس‌ازاین بحث خواهد شد.

است شهید لذت‌های نفس‌را که لذّت حقیقی است برلذّات تن برتری می‌دهد و لذات تن را آلام بشمار می‌آورد لذت نفس که ازعلم وحکمت بدست می‌آید پایدارودائمی‌است درحالیکه لذّت تن که بوسیله نیروهای حواسّ کسب می‌شود موقتی و ناپایدار است [۱]

بقول حکیم ناصرخسرو:

لذّت علمی چو از دانا بجان تو رسد زان سپس‌ناید بچشمت لذت جسمی‌لذیذ[۲]

۱ـ منطقی سجستانی، صوان‌الحکمة (منتخب)، ص ۱۴۰

۲ـ ناصرخسرو، دیوان، ص ۹۴

ناشی

مسعودی درآنجا که نام ارباب کتب مقالات را برشمرده از ابوالعبّاس عبدالله‌بن محمّدناشی‌نام برده‌است[1]. ناشی[2] که معمولاً برای امتیاز از ناشی‌دیگر که الناشی‌الاصغر[3] خوانده شده به‌الناشی‌الاکبر معروف‌است[4] اصلاً اهل انبار بوده و سپس مدت درازی در بغداد اقامت کرده ودر پایان عمر در مصر بوده‌است[5] او از یکسوی در ادب عربی مهارت داشته چنانکه علل نحویان را نقض کرده و شبهاتی برقواعد عروض وارد آورده[6] و قصیده‌ای بریک روی درفنون مختلف در چهارهزار بیت ساخته است[7] و از

۱- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص۳٤۳.

۲- علت تسمیه او به‌ناشی این بوده که او روزی وارد مجلسی‌شد که اهل‌جدل درآن گردآمده بودند درآن میان جوانی کم سن برمذهب معتزله سخن گفت و سخن او چنان نیکو بود که سخن مناظره کننده را قطع کرد سپس پیرمردی پیش آمد و سر جوان را بوسه داد و گفت: «لااعدمنا الله مثل هذا الناشی ان یکون فینا و ینشؤ فی کل وقت مثله لنا» ابوالعباس این نام را نیکو شمرد و بدان ملقب گردید. ابن‌ندیم، الفهرست(ارمغان علمی)، ص ٧٤.

۳- ابوالحسن علی‌بن عبدالله‌بن وصیف معروف به‌ناشی اصغر از شاعرانی‌است که مدح اهل بیت گفته وکلام را از ابوسهل اسماعیل‌بن علی بن نوبخت آموخته‌است او از بزرگان شیعه محسوب می‌شودو تألیفات بسیاری‌هم‌داشته‌ودر سال ۳٦٦ وفات یافته‌است. ابن‌خلکان، وفیات‌الاعیان، ج۳ص۱٥

٤- ارباب تراجم لقب دیگری نیز برای او یاد کرده‌اند و آن « شرشیر » است که نام پرنده‌ای است.

٥ - خطیب بغدادی ، تاریخ بغداد ، ج۱۰ص۹۲.

٦ - ابن خلکان ، وفیات‌الاعیان ، ج۲ ص ۲۷۷ .

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

سوی دیگر اهل فلسفه وکلام بوده کتابهای بسیاری در نقض‌منطق نوشته[۱] و مناظرات بسیاری با اهل علم درپیوسته و عقائد خاصّی درکلام ازخود اظهار داشته است از جمله آنکه خداوند قادر نیست برانکه انگشت‌های آدمی را برابر گرداند پس‌ازآنکه درعلم او گذشته است که او آنها را برابر نمی‌گرداند[۲]. ابن‌المرتضی اورا ازطبقهٔ هشتم پیشوایان اعتزال قرار داده‌است[۳] و ابن ندیم می‌گوید او بجهت آراء فلسفی‌اش ازطبقهٔ خود ساقط گردید[۴]. ناشی هم در ادب و هم در فلسفه وکلام مورد حمله و طنز دشمنانش قرارگرفته

۱- ماخذ پیشین. درمناظره‌ای‌که میان ابوسعید سیرافی و متی‌بن‌یونس قنائی فیلسوف دربارهٔ منطق یونانی‌و نحو عربی درگرفته ابوسعید درضمن سخن‌های خود به‌متی می‌گوید: «این ابوالعباس‌ناشی‌است‌که بر شما نقض‌کرد و خطا وضعفتان را آشکار ساخت و تاامروز نتوانستید حتی یک‌کلمه در رد بر او بیاورید». ابوحیان توحیدی، المقابسات، ص۸۲

۲- ابن حزم، الفصل، ج۴ ص۱۹۴. ابن حزم‌می‌گوید گفتهٔ او تکذیب محض خدای تعالی‌است‌که گفته: «ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلی قادرین علی‌ان نسوی‌بنانه» ازعقائد خاص‌دیگر اوآنکه شیء قدیم‌است‌وکلمهٔ شیءکه برحوادث اطلاق می‌شود از باب تجوز و توسع است. جوینی، الشامل فی اصول الدین، جزء ۱ ص ۳۵. و نیز تحریر شرح لمع، ص۱۷ الف.

۳- ماخذ پیشین.

۴- الفهرست (ارمغان علمی)،ص۷۴

بقیهٔ پاورقی‌از صفحهٔ قبل

۷- ابن‌المرتضی، طبقات‌المعتزلة، ص۹۳. ابن‌المرتضی بیت زیر راکه از یکی‌ازقصائد ناشی بوده یادکرده‌است:

ما فی البریة اخزی عند فاطرها　　ممن یدین باجبار و تشبیه

مقدسی سه بیت زیر را از همین قصیده در البدء والتاریخ ج۱ ص۹۴ آورده‌است:

لوکان لله شبه من خلیقته　　کانت دلائله من خلقه فیه

قد کان مقتضیا من نشو صانعه　　ما یقتضی النشو من آثار ناشیه

لکنه جل عن اوهام واصفه　　فالحس یعدمه والعقل یبدیه

است مرزبانی اورا «متهوّس شدید الهوس» می‌خواند واشعار کثیر اورا قابل الفائدة می‌داند[۱] و ابن حزم از او بعنوان «کثیر الهذر» و «بعض النوکی» یاد می‌کند[۲]. ناشی درسال ۲۹۳ در مصر از دنیا رفته‌است. کتاب المقالات او مورد استفادهٔ دانشمندان اسلامی بوده و فقراتی از آن در البدء والتاریخ مقدسی والشامل جوینی و مقالات اشعری و فصل ابن حزم دیده می‌شود. کتابی بنام «کتاب فیه اصول النحل التی اختلف بها اهل الصلوة» از او باقی مانده[۳] ومعلوم نیست که کتابی مستقل است یاجزئی ازمقالات او می‌باشد ناشی مانند جاحظ بردّ طب پرداخته‌است و لذا رازی ناچار شده‌است که به‌نقض ردّ او بپردازد و این همان کتاب است که بیرونی از آن بعنوان: «الردّ علی الناشی فی نقضه الطب» یاد کرده است[۴].

۱- سمعانی، الانساب، ص ۵۵۱

۲- ابن حزم، التقریب لحد المنطق، ص۴۳ و ۱۳۲. ابن حزم درهمین کتاب گوید که ناشی گفته‌است هرگاه ده ضرب در ده صد بشود پنج در پنج هم باید پنجاه بشود زیرا پنجاه نیمهٔ صد و پنج نیمهٔ ده‌است و نسبت ده بصد مانند نسبت پنج به پنجاه و نسبت پنج به ده مانند نسبت پنجاه بصداست. التقریب، ص۱۳۲.

۳- نسخه‌ای از این کتاب در یکی‌ازکتابخانه های استانبول موجود است آقای یوسف فان‌اس Josef Van Ess استاددانشگاه‌فرانکفورت در روز جمعه ۱۸ اوت ۱۹۶۷ خطابه‌ای دربارهٔ این نسخه تحت‌عنوان: «A New Source of Muslim Heresiography» در بیست‌وهفتمین کنگرهٔ بین‌المللی شرق شناسی در ان‌آربر میشیگان ایراد کردند و وعده دادند که بزودی این کتاب را منتشر خواهند کرد.

۴- ابوریحان بیرونی، رساله، شمارهٔ ۵

سرخسی

رازی در کتاب الشکوک هنگامی که شکوک خود را بر کتاب « الادوية المفردة » جالینوس وارد می‌سازد وسخن دربارهٔ استدلال برعمل دارو ازجهت طعم می‌راند گوید : «وقد افردنا لهذه المطالبات مقالة جعلنا رسمها فی الرّد علی احمد بن الطیّب السرخسی وامر الطعم المرّ»[1] واین همان کتابست که بیرونی آن را بنام «فی الرد علی السرخسی فی امرالطعم المرّ»[2] وابن ابی اصیبعه : « مقالهای دررد بر احمد بن طیّب سرخسی در آنچه دربارهٔ مزه تلخ برجالینوس ردّ کرده‌است »[3] خوانده‌است .

مقصود از رازی ابوالفرج[4] ابوالعبّاس احمد بن محمد بن مروان سرخسی معروف بابن فرائقی[5] است که ازشاگردان کندی بود وبراو قراءت کرد وازاو دانش فراگرفت. اوچندی معلّم معتضد بود وسپس از ندمان ومختصان او گردید چنانکه معتضد او را باسرار خود واقف ودرامور مملکت اورا مشاور خود گردانید ولی او سرّی راکه مربوط قاسم بن عبیدالله وبدر غلام معتضد بود فاش کرد وبدین‌سبب معتضد اورا مقتول‌ساخت[6].

۱- رازی ، الشکوک ، ص۱۷

۲- بیرونی ، رساله ، شمارهٔ ۷۲

۳- ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۸۳(۴۲۳)« مقالة فی الرد علی احمدبن‌الطیب‌السرخسی فیما رد به‌علی‌جالینوس فی‌امر الطعم‌المر » .

۴- ابن‌الندیم، الفهرست، ص۱٤۹ «ابوالفرج» .

۵- یاقوت ، ارشادالادیب، ج۱ ص۱۵۸ «ابن‌الفرائقی» .

٦- ابن‌الندیم ، الفهرست ، ص۲٦۲ .مسعودی می گوید مردم در چگونگی قتل او ودر سبب اینکه معتضد اورا کشته‌است اختلاف دارند وآنچه که دراین‌باره گفته شده یاد رکتاب

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

سرخسی آشنائی کامل بعلوم قدما وادب عرب داشت و باذوق سرشار واستعداد نیکوی خود آثار بسیاری درعلوم و فنون مختلف از خود باقی گذاشت که ارباب تراجم از آنها نام برده‌اند[1]. آثارسرخسی مورد استفاده دانشمندان پس‌ازاو قرارگرفت. مسعودی یک‌جا ازرساله‌ٔ او درباب منافع دریاهاوکوههاونهرها[2] ودرجائی دیگراز کتاب مختصر او درمنطق یاد می‌کند[3] و نیز کتاب او را در مسالک و ممالک می‌ستاید وآن را همپایه‌ٔ صفةالعالم ابوعبدالله جیهانی والمسالک‌والممالک ابن‌خردادبه والنواحی‌والآفاق ابن‌ابی‌عون بشمار می‌آورد[4]. بیرونی هنگام ذکرعقائد منجمّان درباره‌ٔ مدّتِ سلطنت خلفای اسلام به‌کتاب «قران النحسین» او استناد می‌جوید[5]. ومقدسی رساله‌ٔ سرخسی‌را درباره‌ٔ صابیان حرّانی دردست داشته وهنگامی‌که ازشرایع ومذهبِ آنان سخن می‌گوید ازآن رساله نقل قول می‌کند وآن را در عداد مقالات زرقان می‌آورد[6]. وابن‌حزم برای اثبات مکان سدّ

۱- ابن‌ندیم، فهرست، ص ۲۶۲؛ ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص ۲۹۴.

۲- مسعودی، التنبیه‌والاشراف، ص ۴۶.

۳- ماخذ پیشین، ص ۵۳

۴- ماخذ پیشین، ص ۶۶

۵- بیرونی، آثارالباقیه، ص ۱۳۲

۶- مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۱ ص ۱۴۳؛ ج ۴ ص ۲۲

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

خود موسوم به «الاوسط» نقل کرده‌ایم ولذا نیازی نیست که آن را دوباره اینجا نقل کنیم. مروج‌الذهب، ج ۴ ص ۲۵۹. باحتمال قوی سرخسی بجرم الحادوزندقه کشته شده ابوریحان بیرونی‌می گوید او ازمشهورترین ملحدان زمان‌خوداست وصفدی می گوید که‌او معتضد خلیفه را بالحاد خوانده‌استواو در پاسخ گفته من‌پسر عم صاحب این‌شریعت هستم واکنون برجای او نشسته‌ام حال الحاد بورزم تاچه شوم. وابواحمدیحیی‌بن‌علی‌الندیم درباره‌ٔ او گفته:

یا من یصلی ریاء　　ویظهر الدین سمعه

ولیس یعبد ربا　　ولا یدین بشرعه

رزنتال، احمدبن‌طیب سرخسی، صفحهٔ ۱۳۲و۱۲۷و۱۳۰.

یاجوج وماجوج بگفتهٔ احمد بن طیب اعتماد می‌کند[1].

تا آنجا که ما اطلاع داریم ازهمهٔ آثار او فقط نسخه‌ای از «آداب‌الملوك»[2] او باقی مانده که در کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات آنکارا محفوظ است[3]. خاورشناس مشهور فرانز رزنتال کتابی تحت عنوان: «احمدبن طیّب سرخسی» بزبان انگلیسی نوشته ودرآن بحثی مستوفی وممتع دربارهٔ زندگی وآثار و افکاراو کرده‌است[4]. ونیز چند سال پس ازتألیف آن کتاب فقراتی که از کتابهای سرخسی و یا کتابهای دیگران دربارهٔ سرخسی پیدا کرده در مقاله‌ای گنجانیده وآن را درمجلهٔ انجمن شرق شناسی امریکائی منتشر ساخته‌است[5].

رزنتال دربارهٔ کتاب رازی می‌گوید که ممکن است آن کتاب ناظر به‌رسالهٔ مخصوصی ازسرخسی باشد و یا اینکه ناظراست به‌یک فصل ازمقدمه درعلم طب او که درآن بانتقاد کتاب المسائل حنین پرداخته‌است[6]. ولی چنانکه ازاظهارخود رازی درشکوك برمی‌آید این کتاب مقاله‌ای مفرد بوده و رازی درآن عقیدهٔ جالینوس را ردّ کرده و عنوان ابن ابی اصیبعه نیز همین مطلب را تایید می‌کند.

۱- ابن‌حزم ، الفصل، ج ۱ ص ۱۲۰

۲- درابن‌الندیم ، ص ۱۹۴ و ابن ابی‌اصیبعه، ص ۲۹۴ «ادب‌الملوك» آمده.

۳- نسخه‌ای عکسی ازآن دراختیار استاد مجتبی مینوی‌است که نسخهٔ خطی آن چنین مشخص شده: Mustafa Con A70

۴- این کتاب درسال ۱۹۴۲ در نیوهاون چاپ شده‌است.

۵- شمارهٔ ۷۱ سال ۱۹۵۱ صفحهٔ ۱۳۵ تا ۱۴۲

۶- رزنتال، احمدبن‌الطیب‌السرخسی، ص ۱۲۵

کیّال

احمد بن کیّال ازمتفکّران قرن سوم هجری‌است که تمایل اسماعیلی و گنوستیکی[1] داشته‌است و واضع مذهبی بوده که بنام «کیّالیّه» اشتهار دارد و دانشمندان اسلامی‌آن فرقه را جزو فرق شیعه بشمار می‌آورند[2] و اهل سنّت و جماعت او وپیروان اورا گمراه و ملحد می‌خوانند ونام او در شمار نام ملحدان یاد شده است[3].

کیّال حتی تاقرن ششم درمیان برخی ازشیعیانی‌که تمایل اسماعیلی داشته‌اند مورد احترام بوده چنانکه خاقانی درهجو ابوالعلاء گنجوی گوید:

چون از دردین ستوه گردد   گرد در گرد کوه گردد
گوید که حسن پیمبری بود   کیّال بزرگ مهتری بود[4]

بهترین و مفصّل‌ترین منبعی که درآن ازعقائد و افکار کیّال بحث شده ملل‌ونحل شهرستانی است. شهرستانی درباره‌ٔ کیّال وکیّالیّه چنین‌گوید: «کیّالیّه پیروان احمدبن کیّال‌اند که ازداعیان یکی ازاهل بیت پس‌ازجعفربن‌محمد صادق بوده‌است. او برخی‌از

۱ـ ماسینیون ، دائرة‌المعارف اسلام، ذیل «کیالیه» .

۲ـ مقدسی ، البدء والتاریخ ، ج ٥ ص ١٢٤ . مقدسی درضمن بیان فرق شیعه گوید : « ومنهم الباطنیة والاسماعیلیة والقرامطة والشراسحة والکاغذیة والرمیة والمبیضة والکیالیة ویجمعهم کلهم الزیدیة والامامیة» .

۳ـ داعی‌علوی ، بیان‌الادیان ، (فرهنگ ایران‌زمین سال ١٣٤١)،ص ٢٠٧

٤ـ خاقانی شروانی ، تحفة‌العراقین ، ص ٢٣٦. او در دیوان (ص ٥٠) گوید:

بزیبقی مقنع با حمقی کیال   بروزکوری صباح‌وشبروی جناب

پیش‌ازخاقانی ناصرخسرو نیز در دیوان خود (ص ٤١١) اشاره به « کیالیه» کرده‌است:

راهیست بدین اندر سرشیعت حق‌را   جز راه حروری و کرامی و کیالی

سخنان علمی‌را شنوده وباافکار ناتوان خویش‌آمیخته‌بودودر بابی از علم سخنانی ابرازداشت که با سمع و عقل منطبق نبود پیروانش چون از بدعت او آگاه گشتند از او کناره‌گیری نمودند پس ازآن کیّال مردم را بسوی خود خواند نخست ادّعای امامت وسپس ادعای قائمیت کرد و گفت هرکه بتواند آفاق را برانفس منطبق سازد و مناهج هردوعالم یعنی عالم آفاق را که عالم علوی و عالم انفس که عالم سفلی است روشن سازد او امام‌است و هرکه بتواند همه عالم را در ذات خرد تقریر و هرکلی را در ذات معین جزئی خود تبیین نماید او قائم است و گفت کسی تاکنون جز احمدکیّال ازعهدهٔ این تقریر برنیامده‌است پس او قائم است آنانکه بدومنسوب هستند ادّعای اورا نخست که امام وسپس قائم‌است پذیرفتند وازگفتاراونوشته‌هائی بعربی و فارسی بازمانده که همهٔ آن شرعاً وعقلاً مزخرف ومردوداست»[1].

با ملاحظهٔ بیان شهرستانی می‌توان حدس‌زدکه ردّ رازی برکیّال درباب‌امامت متوجّه چه افکاری از او بوده‌است.

ماسینیون وفات کیّال را درحدود ۲۷۰ احتمال داده و گفته است که محتملاً او ازمذاهب هندی متاثربوده‌است[2].

۱-شهرستانی ، الملل‌والنحل ، ص۱۲۸ نقل باختصار.

۲-ماسینیون،طرح کتاب شناسی‌قرامطه(مجموعهٔ یادبودبراون یاعجب‌نامه)، ص ۲۲۱.

فصل پنجم

کتابها و مقالات

- طب
- طبیعیات
- منطق
- ریاضیات و نجوم
- تفسیرها و تلخیص ها
- فلسفه
- مافوق الطبیعه
- الهیات
- کیمیا
- کفریات
- فنون مختلف

از رازی کتابها و مقاله‌های بسیاری بیادگار مانده است. کوشش فراوان او در راه علم و تحقیق موجب شد که او در علوم و فنون مختلف صاحب‌نظر باشد و زحمت مداوم او باعث گردید که کتابهای بسیاری تألیف کند. در اینجا مناسب است که از گفتهٔ خودش دربارهٔ کوششهای شبانروزی او در تألیف کتب نقل شود او در پایان کتاب «السیرة الفلسفیة» می‌گوید:

«اما علاقه من بدانش وحرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته‌ام آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایّام جوانی تاکنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام تا آنجا که اگر چنین اتفاق می‌افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم به‌امری دیگر نمی‌پرداختم و اگر هم درین مرحله ضرری عظیم در پیش بود تاآن کتاب را نمی‌خواندم وازآن دانشمند استفاده نمی‌کردم از پای نمی‌نشستم و حوصله و جهد من درطلب دانش تا آن حد بود که دریک فن بخصوص بخط تعویذ (یعنی خط مقرمط و ریز) بیش از بیست هزار ورقه چیز نوشته و پانزده سال از عمر خود را شب و روز درتألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام و براثر همین کار قوهٔ بینائیم را ضعف دست داده و عضلهٔ دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است با این حال از طلب بازنمانده‌ام و پیوسته بیاری این و آن می‌خوانم و بردست ایشان می‌نویسم».

نخستین صورت از تألیفات رازی فهرستی است که خود او برای کتابهایش نوشته که «ابن الندیم» آن را در «الفهرست» نقل کرده و «ابن‌القفطی» هم در «اخبار الحکماء» صورت خود را از روی آن نقل نموده است.

پس از او ابوریحان بیرونی متوفی ۴۴۰ هجری کتابی دربارهٔ آثار و تألیفات رازی

نوشت این کتاب را خاورشناس فرزانه پول کراوس P. Kraus درسال ۱۹۳۶ در پاریس با این عنوان: «رسالة البیرونی فی فهرست کتب محمد بن زکریاء الرازی» بطبع رسانید.

هرچند از نام این کتاب برمی‌آید که فقط فهرست کتب رازی باشد ولی بیرونی بایک تیر دو نشان زده و استطراداً کتابهای خود را هم تا سال ٤٢٧ که ازعمرش ٦٥ سال قمری و ٦٣ سال شمسی می‌گذشته نقل کرده و در واقع کتاب او را می‌توان «فهرست کتب الرازی و البیرونی» خواند. این کتاب که اطلاق «رساله» بر آن مناسب‌تر است نسخه‌ای منحصر بفرد درکتابخانه لیدن داشته‌است. پیش‌از کراوس، زاخائو E. Sachau قسمتی را که مربوط به کتب و اخبار بیرونی بوده در مقدمهٔ کتاب «الآثار الباقیة عن القرون الخالیة» صفحهٔ ۳۸ــ٤۸ چاپ کرده و این قسمت بوسیلهٔ پروفسور ویدمان E. Widman بزبان آلمانی ترجمه شده‌است.

قسمتی که مربوط به کتب رازی‌است بوسیلهٔ روسکا J. Ruska درمقاله‌ای که بدین عنوان نوشته :

Al-Biruni als Quelle Für das Leben und dei Schriften al-Razi's.

بزبان آلمانی ترجمه و درمجلهٔ ایزیس ج ٥ سال ۱۹۲٤ ص۲٦ــ٥۰ منتشر کرده‌است.

کتابهای رازی برحسب فهرست بیرونی بدین ترتیب تقسیم موضوعی می‌شود:

٥٦ کتاب درطب

۳۳ « درطبیعیات

۷ « در منطق

۱۰ « در ریاضیات و نجوم

۷ « در تفسیر و تلخیص واختصار کتب فلسفی یا طبی دیگران

۱۷ « درعلوم‌فلسفی‌وتخمینی

٦ « در مافوق الطبیعة

۱٤ « در الهیات

۲۲ کتاب در کیمیا

۲ « در کفریات

۱۰ « در فنون مختلفه

مجموع این کتابها بالغ بر یکصد و هشتاد و چهار مجلد می‌شود.

مأخذ دیگر کتابهای رازی «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبعه از پزشکان قرن هفتم است که او دویست‌وسی‌وهشت کتاب از برای رازی برمی‌شمارد که پس ازاین نقل می‌شود.

آقای دکتر محمود نجم آبادی معلم دانشگاه تهران و عضو انجمن بین المللی تاریخ طب که از دیرگاهی است که متوغل درآثار رازی است کتابی بنام «مؤلفات ومصنفات ابوبکر محمدبن‌زکریای رازی» نوشته که درسال ۱۳۳۹ بوسیلهٔ دانشگاه تهران چاپ‌شده دراین کتاب آنچه که ابن‌الندیم و بیرونی و ابن القفطی و ابن ابی‌اصیبعه دربارهٔ آثاررازی گفته‌اند با یکدیگر تطبیق شده و مجموعاً دویست‌و هفتاد و یک کتاب از برای رازی احصاء گردیده است.

دراین فصل مناسب دیده شد که آثار رازی مطابق آنچه که ابوریحان بیرونی نقل نموده و کراوس آن را منتشر ساخته است ذکر شود ودر ضمن اطلاعاتی که دربارهٔ آن کتابها ازمنابع مختلف گردآوری شده در ذیل‌نام آنها افزوده گردد وچون درطیّ کتاب با شماره به ابن اصیبعه ارجاع داده شده لازم دانسته شد که صورت کتابهای رازی که درعیون الانباء آمده بترتیب شماره پس‌ازاین‌فصل آورده شود.

ابوریحان درآغاز این فهرست شخص معینی را که نام او را نبرده و شائق و طالب بوده که از کتابهای محمدبن زکریاء بن‌یحیی‌الرازی اطلاع حاصل کند مخاطب قرارمی‌دهد و می‌گوید: «من بحسب امکان آنچه را که از تألیفات او دیده‌ام و یا بارشاد او در ضمن کتابهایش بنام برخی‌ازآنها پی برده‌ام دراین‌جا ثبت می‌کنم».

این مخاطب نزد ابوریحان بسیار محترم بوده که ابوریحان خواهش او را پذیرفته

وگرنه او قلباً ازاین عمل امتناع داشته و می‌دانسته که وقتی او فهرست مصنفات رازی را آشکار سازد دشمنـان و مخالفـان رازی نسبت باو بدبین می‌شوند و او را هم از پیروان و هواداران رازی می‌پندارند.

کراوس دراین رساله در برابر نام کتابها علامت‌های « ن » « ق » را گذاشته بدین منظور که نام آن کتاب در « الفهرست ابن الندیم » یا « عیون‌الانباء ابن ابی اصیبعه » و یا « اخبار الحکماء ابن‌القفطی » آمده‌است وعباراتی را که تصور می‌کرده ازنسخهٔ اصل ساقط شده باشد درمیان دوقلاب گذاشته است .

طبّ

۱ـ الجامع الکبیر (جامع بزرگ) که معروف به حاوی است و این کتاب همچون تعلیقاتی است که او درآن تصرف نکرده وآن را بپایان نرسانیده است.

حاوی مفصل‌ترین و مهم‌ترین اثر رازی است و در حقیقت یک دائرة المعارف پزشکی بشمار می‌آید. او دراین کتاب بیماریهای مختلف و چگونگی درمان آنها را یاد کرده و اقوال وآراء پزشکان پیش‌ازخود را آورده و بنابمقتضای امانت علمی هرمطلبی‌راکه ازهرجا گرفته ماخذ آن را ذکر کرده است. او بنا بگفتهٔ خود پانزده سال شب و روز خود را دراین کتاب صرف کرده چنانکه این امر موجب ضعف بینائی و سستی عضلات او گردیده است[1].

کتاب حاوی درسال ۱۲۷۹ میلادی بوسیلهٔ فرج‌بن‌سالم Farragut بنابدرخواست شارل انجو شاه سیسیل تحت عنوان لاتینی Continens بزبان لاتین ترجمه شده. نخستین چاپ متن لاتینی حاوی درسال ۱٤۸٦ درشهر برسکیا Brescia صورت گرفت و سپس در سالهای ۱۵۰۵، ۱۵۰٦، ۱۵۰۹، ۱۵٤۲ در شهر ونیز مجدداً بچاپ رسید. حاوی یکی از نُه کتابی بود که کتابخانهٔ دانشکدهٔ پزشکی پاریس‌را درسال ۱۳۹۵م تشکیل می‌داد.

کتاب نهم حاوی که به بحث از شناخت داروهای مختلف اختصاص دارد یکی‌از منابع داروشناسی در اروپا حتی مدتی دراز پس از دورهٔ تجدید حیات علمی (رنسانس) بوده است[2].

متن عربی حاوی از روی نسخهٔ کاملی که در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است

---

۱ - رازی، السیرة الفلسفیة (رسائل فلسفیة)، ص ۱۰۹.

۲ - کمپبل، طب اسلامی و تأثیرآن در قرون وسطی، ج ۱ ص ٦۹.

در حیدرآباد دکن بوسیلهٔ دائرة المعارف العثمانیه چاپ می‌شود این نسخه مشتمل بر۲۵ مجلّد است.

اهل مغرب نه تنها به ترجمهٔ حاوی همّت گماشتند بلکه آن را مورد تلخیص هم قرار دادند و تاآنجا که آگاهی داریم ابن باجه دانشمندوفیلسوف اندلسی آن را خلاصه نموده است[۱].

۲- اثبات الطبّ (اثبات علم پزشکی)

چنانکه پس ازاین دیده می‌شود جاحظ و ناشی دو متکلّم مشهور معتزلی بردّ و نقض طب پرداخته‌اند و رازی بدفاع ازعلم پزشکی نقض آنان را ردّ کرده‌است بنابراین احتمال دارد که او مطالب آن دو کتاب را بامختصر تغییر و تصرّف دراین کتاب خود بکار برده باشد.

۳- المدخل الی الطب (پیش درآمد علم پزشکی)

ابن ابی اصیبعه مستقلاً از کتاب فوق یاد کرده[۲] و مقالهٔ نخستین از کتاب منصوری را هم بدین عنوان «فی المدخل الی الطبّ و فی شکل الاعضاء وخلقها» آورده است[۳].

٤- الرّد علی الجاحظ فی مناقضة الطبّ (ردّ مناقضة الطبّ جاحظ)

ابوعثمان عمروبن بحرالجاحظ متوفی ۲۵۵ ازدانشمندان و نویسندگان اسلام است او درحدود سیصد و شصت تألیف دارد[۴] که معروف‌ترین آنها کتاب «الحیوان» و «البیان والتبیین» و «البخلاء» است. جاحظ در زمان حیات خود مورد ایراد و عیب

۱- ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص۵۱۷.

۲- عیون الانباء، شمارهٔ ۲۱۲ (ص ٤۲۷).

۳- ماخذ پیشین، شمارهٔ ۱۰۱ (ص ٤۲۳).

٤- عبدالسلام هارون، مقدمهٔ کتاب الحیوان، ص ۵ (نقل از شذرات الذهب ج ۲ ص ۱۲۲).

درباره‌ٔ برخی ازتألیفاتش قرارگرفت و او درآغاز کتاب الحیوان بدفاع ازخود می‌پردازد[۱] و دفاع برخی دیگر را هم هم مسلکان معتزلی‌اش بعهده گرفتند چنانکه کتاب «فضیحة المعتزله» را که ابن راوندی بر ردّ «فضیلة المعتزله» جاحظ نوشته بود ابوالحسین خیّاط معتزلی در کتاب «الانتصار» رد کرد. خرده‌گیری و تناقض‌جوئی درآثار جاحظ پس‌از او بوسیلهٔ دانشمندان سنّی غیرمعتزلی وهمچنین دانشمندان شیعی ادامه داشت وازمیان آن دانشمندان می‌توان بغدادی[۲] وسیدمرتضی[۳] را نام برد.

از مناقضة الطب جاحظ وهمچنین ردّ رازی برآن اثری دردست نیست.

علی بن ربن طبری باب اول از مقالهٔ دوم کتاب خودرا اختصاص بردّ مبطلان طب داده ودرآنجا می‌گوید:

برخی از نویسندگان معاصر ما چنان به نفس خود معجب و بپایهٔ خود جاهل گردیده‌اندکه بردّ طب پرداخته و گمان برده‌اند که در اشیاء سود و زیانی برای بدنها و مردم نیست آنکه این سخن را می‌گوید سزاوار پاسخ ونکوهش نیست زیرا اوبمنزلهٔ وطواط و جعلد است که از دیدن خورشید کوراند وآن را حسّ نمی‌کنند[۴].

ازاینکه او کلمهٔ «نویسندگان معاصر» را بکاربرده می‌توان حدس زدکه منظور او جاحظ بوده‌است.

۵ - الرّد علی الناشی فی نقضه الطب (ردّ نقض الطب ناشی)

ابوالعبّاس عبدالله بن محمد معروف به ناشی متوفی ۲۹۳ از متکلمان مشهورمعتزلی است[۵]. ابن المرتضی او را درطبقهٔ هشتم و از پیشوایان معتزله یاد می‌کند[۶] او در فلسفه و

۱- جاحظ، الحیوان، ج ۱ ص ٤—۱۲.

۲- بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۷۷.

۳- سید مرتضی، الشافی فی‌الامامة، ص ۱۲.

٤- علی‌بن‌ربن‌طبری، فردوس‌الحکمة، ص ۵۲۲.

۵- ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۲ ص ۲۷۸.

٦- ابن‌المرتضی، المنیة والامل، ص ۹۳.

منطق و ادب عرب مهارت داشته و بعربی نیز شعر می‌گفته است[1]. مسعودی نام او را جزو ارباب کتب مقالات آورده[2] و کتاب مقالات او مورد استفادهٔ دانشمندان اسلامی بوده است[3] آراء و افکار فلسفی ناشی مورد پسند برخی‌ازمتکلمان نبوده و لذا موردطعن قرار گرفته‌است[4].

دربارهٔ ناشی پیش‌ازاین درهمین کتاب ص۴۲ - ۴۴ سخن گفته شد.

از نقض الطب او و همچنین ردّ رازی اثری در دست نیست فی الجمله می‌توان حدس زدکه او روش هم‌مسلک خود جاحظ را دنبال کرده‌است.

۶- فی محنة الطبیب وکیف ینبغی ان یکون (درآزمایش کردن پزشک و اینکه او چگونه باید باشد).

موضوع امتحان پزشکان از دیرزمان از امورمهمّ محسوب می‌شد جالینوس کتابی بنام «محنة الطبیب» داشته که حنین بن اسحق مقاله‌ای ازآن را ترجمه کرده[5] و خود او یعنی حنین کتابی بنام «فی امتحان الاطباء» داشته‌است[6] و همچنین کتابی بنام «فی محنة الطب» به‌یوحنابن ماسویه نسبت داده شده‌است[7].

۱- ابن‌المرتضی، ماخذ پیشین.

۲- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص۳۴۲.

۳- مقدسی اقوال متعدد دربارهٔ حدوث و قدم اشیاء را از قول ناشی نقل کرده است، رجوع شود به: البدء والتاریخ، ج۱ ص۱۴۲.

۴- چنانکه پیش‌ازین یاد شد ابن‌حزم از او بعنوان «کثیر الهذر»، «بعض النوکی» یاد می‌کند.

۵- ابن ندیم، فهرست، ص۲۹۱؛ حنین‌بن‌اسحق، رساله، شمارهٔ ۱۱۲. نسخه‌ای ازاین کتاب در کتابخانهٔ بلدیه واقع در اسکندریه بشمارهٔ ۳۸۱۳ ج خطی محفوظ است.

۶- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص ۲۷۳.

۷- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۶.

کیفیّت انجام امتحان پزشکان در برخی از کتابهای تاریخ حکیمان یاد شده ازآنجمله امتحانی است که بدستور مقتدر بوسیلهٔ سنان بن ثابت بن قرّه حرّانی انجام گرفت که درآن متجاوز از هشتصدوشصت تن شرکت کردند[1] امر امتحان پزشکان از امور حسبت نیز محسوب می‌شد ودر برخی ازآن کتب موادّ و کتابهائی را که اطباء و کحّالان (= چشم پزشکان) و جرائحیان (= جرّاحان) و مجبران (= شکسته‌بندان) باید امتحان بدهند یاد شده است[2].

رازی در پایان گفتار هفتم از کتاب «المنصوری» دربارهٔ «مخاریق المشائین»[3] و در پایان جزء چهارم ازهمان کتاب دربارهٔ «محنة الطبیب» بحث کرده و کتاب مستقلی هم دراین باره تحت عنوان فوق نوشته است[4]. او در مخاریق المشائین به بیان حیله‌های پزشک نماها و کارهای نادرست و اعمال ناصواب آنان پرداخته و مردمان را از رجوع بآنان برحذر داشته‌است ودر مقالهٔ مختصر در محنةالطبیب ضمیمهٔ کتاب منصوری باختصار دربارهٔ پزشک واقعی و کیفیّت شناختن او بحث کرده است و در کتاب مستقل خود بتفصیل شرایط ظاهری و باطنی پزشک را از قبیل خوشروئی و خوش‌گفتاری و شتاب نداشتن و حرص نورزیدن یادکرده‌است و نیز تأکید نموده است که پزشک باید غیراز پزشکی برخی از علوم دیگررا مانند فلسفه و منطق بداند و به‌خدمت و تجربت نیز ورزیده

۱- قفطی، اخبار الحکماء، ص۱۹۱.

۲- ابن الاخوة القرشی، معالم‌القربة، ص ۱۶۵—۱۷۰ «الباب الخامس والاربعون فی الحسبة علی‌الاطباء والکحالین و الجرائحیین والمجبرین».

۳- یعنی حقه بازان. رجوع شود به: دزی، ذیل قوامیس عرب، ج ۲، ص ٥٩٤.

٤- نسخه‌ای ازآن در کتابخانهٔ بادلیان بشمارهٔ ٥٦١ شرقی (OR.561) و نسخهٔ دیگری درکمبریج بشمارهٔ ۳٥١٦ اضافات (Add.3516) محفوظ است. نسخهٔ اول پیوسته به کتاب «الحاوی فی الطب» اوست و نسخهٔ دوم در مجموعه‌ای‌است که کتاب «القولنج» و «الباه» و «اوجاع المفاصل» درآغاز و «محنةالطبیب» در پایان آن‌است.

باشد. رازی درنوشتن این کتاب از جالینوس متأثر گردیده ودر موارد بسیاری گفتار او با گفتار پیشوایش مشابهت دارد[1].

کتاب محنةالطبیب رازی چنان جامع و کامل بود که قرنها بعد مورد نقل دانشمندانی که بحث از شرایط پزشک کامل می‌کردند قرار می‌گرفت[2].

۷ ـ المُرشد (راهنمای)

این کتاب همان کتاب «الفصول» رازی است[3]. کلمهٔ فصول معادل کلمهٔ Aphorism است که بوسیلهٔ بقراط بکار رفته و حنین‌بن اسحق آن را به‌فصول ترجمه کرده است بقراط معتقد بود که عمر کوتاه و دامنهٔ علوم وفنون وسیع و دریافتن‌وضبط مسائل علوم از کتابهای مفصّل دشوار است بنابراین تألیف و تصنیف برطریق فصول بسیار لازم‌است زیرا بدین‌طریق ضبط وحفظ علوم بآسانی میسّر می‌گردد[4]. واو خود بدین‌منظور الفصول یعنی افوریسم را تألیف کرد و پس‌ازاو جالینوس تفسیری بر آن نوشت[5]. فصول بقراط درمیان مسلمانان باحسن قبول تلقی گردید و نویسندگان اسلامی آن را نمونهٔ کامل ازکتابی که واجد حسن ایجاز وکمال افادت است می‌دانستند[6]. رازی نه تنها به پیروی از بقراط فصول خود را نوشته بلکه فصول بقراط را نیز تلخیص کرده است[7] و سپس

---

۱ ـ برای تفصیل رجوع شود به‌مقالهٔ ا.ز. اسکندر، الرازی و محنةالطبیب ، المشرق (بیروت ۱۹۶۰). ص ۴۷۱—۵۲۲.

۲ ـ تلمسانی ، تحفة الناظر ، ص ۸۳ . تلمسانی از باب مخصوص به محنة الطبیب کتاب المنصوری استفاده کرده‌است.

۳- ابن ابی‌اصیبعه گوید : « کتاب المرشد و یسمی کتاب الفصول » ، شمارهٔ ۲۰۸ (ص ۴۲۶).

۴- ابن ابی‌صادق ، شرح کتاب فصول بقراط (خطی)، ص ۵ .

۵- حنین بن اسحق ، رساله ، شمارهٔ ۸۸ .

۶- جاحظ ، الحیوان ، ج ۲ ص ۱۰۲ .

۷- بیرونی ، رساله ، شمارهٔ ۱۱۲ .

دانشمندان متعددی به‌پیروی ازاو فصول نوشته‌اند وحتی این‌نام درغیر مورد فصول‌طبّی بکار رفته چنانکه فارابی کتاب «الفصول المدنیة» را درفن سیاست تألیف کرده و نیز فصولی درمنطق نوشته‌است[۱]. ازمیان کسانی که به‌نوشتن فصول و همچنین فصول بقراط همچون رازی توجه فراوان نمودند ابن میمون قرطبی اسرائیلی Maimonides را می‌توان نام برد او فصولی نوشته که به «فصول موسیٰ فی الطبّ» یا «فصول القرطبی» مشهوراست و نیز جداگانه تفسیری هم برفصول بقراط نوشته‌است[۲].

نسخه‌ای از فصول رازی که درسال ۶۸۱ نوشته شده در کتابخانهٔ دانشگاه پرینسون بشمارهٔ ۱۰۷۶ موجود است[۳].

۸- الکنّاش المنصوری (کنّاش[۴] منصوری) که آن را برای منصوربن اسد خویشاوند والی خراسان تألیف کرده است.

کتاب فوق که «الطبّ المنصوری» نیز خوانده می‌شود پس‌ازحاوی مهمترین کتاب

۱- دانلپ، مقدمهٔ فصول‌المدنیه فارابی، ص ۱۰. او درپاورقی این‌صفحه می‌گوید که فصول فارابی را در منطق بزبان انگلیسی ترجمه کرده و در مجلهٔ Islamic Quarterly, II سال ۱۹۵۵ ص ۲۶۴–۲۸۲ تحت عنوان زیر منتشر کرده است:

«Al-Fārābi's Introductory Section on Logic».

۲- برای آگاهی از شرح حال ابن میمون رجوع‌شود به‌مقالهٔ نویسنده (مهدی‌محقق) تحت عنوان: رد موسی بن میمون بر جالینوس و دفاع از موسی‌بن عمران (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، شمارهٔ ۱ سال ۱۰)، ص ۵–۱۳. و برای اطلاع از فصول و شرح فصول او رجوع‌شود به‌مقالهٔ ماکس مایرهوف تحت عنوان: آثارطبی ابن میمون (مجموعهٔ مقالات دربارهٔ ابن میمون)، ص ۲۷۴–۲۷۵.

۳- فیلیپ حتی و نبیه‌امین‌فارس و پطرس عبدالملک، فهرست توضیحی مجموعهٔ نسخ خطی عربی گارت در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون، ص۳۳۸.

۴- کلمهٔ «کناش» اصلاً آرامی‌است به‌معنی مجموعه ودر عربی در مورد مجموعه‌های طبی‌بکار رفته‌است رجوع شود به: دزی، ذیل قوامیس عرب، ج ۲ ص ۴۹۶.

رازی درعلم پزشکی محسوب می‌شود او دراین کتاب مباحث طبی‌را در ده مقاله بیان کرده و آن را بنام ابوصالح منصوربن اسحٰق بن احمد بن اسد ساخته‌است ابوصالح نامبرده ازسال ۲۹۰ تا۲۹٦ ازطرف پسرعم* خود احمدبن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده‌است[1]. رازی کتاب «الطبّ الروحانی» خود را نیز برای همین امیر تألیف کرده تا قرین طبّ منصوری باشد که در طبّ جسدانی است[2].

این کتاب برای نخستین‌بار درسال ۱٤۸۱ بوسیلهٔ جرارد کرمونائی Gerard of Cremona تحت عنوان Liber Almansoris بزبان لاتینی ترجمه گردید[3].

ترجمهٔ لاتینی طبّ منصوری درسالهای ۱٤۸٤، ۱٤۹۲، ۱٤۹۳، ۱٤۹۷، ۱۵۰۱، ۱۵۱۰، ۱۵۱۹ در ونیز ایتالیا ودر ۱۵۳۳، ۱۵٤٤، ۱۵۵۱ در بازل سویس و در۱٦٤۱ و ۱٦۷٤ در اُلم چاپ شده‌است[4]. مقالهٔ نهم ازاین کتاب که دربارهٔ درمان همهٔ بیماری‌ها از سرتا پا است و ابن‌ابی اصیبعه ازآن بعنوان «فی‌الامراض الحادثة من‌القرن الی‌القدم»[5] یادکرده ودرلاتین به Nonus Almansoris شهرت دارد جداگانه مورد شرح‌وتفسیرهای مختلف قرارگرفته‌است این کتاب درقرون وسطیٰ ازکتابهای درسی‌معروف بوده چنانکه تا پایان قرن پانزدهم جزوی از برنامهٔ دروس دانشگاه توبینگن آلمان محسوب می‌شده[6] و

۱- یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج۲ ص۹۰۱ (سهواً بجای پسر عم پسر برادر ضبط کرده) و نیز رجوع شود به: گردیزی، زین‌الاخبار، ص۲۲.

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۱۵.

۳- کمپ بل، طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، ج۱ ص٦٦.

٤- کرمودی، علوم ستاره شناسی و طالع شناسی در ترجمهٔ لاتینی، ص ۱۳۲—۱۳٦ در این کتاب صورتهای مختلف نسخ لاتینی المنصوری و همچنین تفسیرهای لاتینی آن در کتابخانه‌های مختلف و نیز چاپهای مختلفی که در کشورهای مختلف شده یاد گردیده‌است.

۵- ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۰۱ (ص٤۲۳).

٦- کمپ بل، طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، ج۱ ص٦۷.

رئیس دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مون پولیه فرانسه در سال ۱۵۵۸ هنوز درس خود را از روی این کتاب می‌داده‌است[1].

نسخه‌های متعددی از کتاب المنصوری در کتابخانه‌های مختلف جهان وجود دارد.

۹ـ تقاسیم العلل (تقسیم‌های بیماری‌ها) به التقسیم والتشجیر معروف است.

ابن ابی اصیبعه می‌گوید که رازی دراین کتاب تقسیمات بیماری‌ها و سبب آنها و چگونگی درمان آنها را با شرح و بیان برسبیل تقسیم و تشجیر یاد کرده‌است[2]. تشجیر آنست که فروع مختلفی را از اصلی واحد بیرون آورند چنانکه همه شاخه‌های درخت (=شجر) باصلی واحد برمی‌گردد. این کتاب بمنزلهٔ فرهنگ پزشکی است و برای آنان که اصطلاحات پزشکی قدیم را ترجمه می‌کنند لازم است[3]. ترجمهٔ لاتینی تقاسیم العلل نیز بوسیلهٔ جرارد کرمونائی صورت پذیرفته است و نسخه‌های متعددی از متن عربی آن دردست است. ازجمله نسخهٔ کتابخانهٔ ملی‌ملک درمجموعهٔ شمارهٔ ٤٥٧٣ و نسخهٔ موزهٔ بریتانیا بشمارهٔ ۵۹۳۲ اضافات (Add. 5932)[4].

۱۰ـ الطبّ الملوکی (پزشکی شاهانه)

رازی این کتاب را برای علی بن وهسودان والی طبرستان نوشته علی‌بن وهسودان درسال ٤۰۳ بوسیلهٔ عمّ خود احمدبن مسافر مقتول گردیده‌است[5].

۱۱ـ من لایحضره الطبیب ([برای] کسی که به پزشک دسترسی ندارد)

چنانکه از نام این کتاب برمی‌آید رازی آن را برای کسانی نوشته که دسترسی

۱ـ الگود، تاریخ طب ایران و خلافت شرقی، ص۲۰۸.

۲ـ ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۵۲ (ص٤۲۲).

۳ـ کمپ بل، طب اسلامی وتأثیر آن در قرون وسطی، ج۱ ص۷۰.

٤ ـ ابراهیم شبوح، فهرس المخطوطات المصورة، الجزء الثالث، العلوم، القسم الثانی الطب، ص٥٤

۵ـ ابن اثیر، الکامل فی‌التاریخ، ج ٦ ص۱۵٦.

به‌طبیب ندارند و بدین‌جهت به «طب الفقراء» معروف گشته[1] در برابر «طبّ الملوک» که خاصّهٔ شاهان است. این تعبیر پیش‌از رازی سابقه داشته چنانکه ابن ندیم کتابے بنام «من لایحضرهم طبیب» ازفیلغریوس و همچنین کتابے بنام «من‌لایحضره‌طبیب» ازعیسی بن ماسه یاد می‌کند[2].

ابوجعفرمحمد بن علی ملقّب به صدوق و مکنّی بابن‌بابویه متوفیٰ ۳۸۱ از اعاظم محدثان وفقهان امامیّه نام کتاب معروف خود «من لایحضره الفقیه» را ازنام‌کتاب‌رازی اقتباس کرده و درآغازکتاب گوید که در قصبهٔ ایلاق ازنواحی بلخ ابوعبدالله معروف به‌نعمه از کتاب من‌لایحضره‌الطبیب رازی نام برده که اسمی بامسمیٰ است واز اوخواسته است که کتابے در فقه و حلال و حرام و شرایع و احکام بدان منوال تألیف کند وآن‌را «من لایحضره الفقیه» بنامد[3].

از کتاب من لایحضره الطبیب رازی نسخ متعددی در دست است.

۱۲ـ الادویة المسهلة الموجودة فی کلّ مکان(داروهای‌آسان یافتی که درهرجا موجود است)

ابن ابے اصیبعه می‌گوید رازی دراین‌کتاب از داروهائی یاد می‌کند که اگر پزشک ماهرآنچه را که در مطبخ‌ها و خانه‌ها یافت می‌شود بآنها ضمیمه کند بداروهای دیگری نیاز پیدا نمی‌کند[4]. رازی دراین‌کتاب تحت تأثیر جالینوس قرارگرفته زیرا او نیز کتابے بنام «فی الادویة التی یسهل وجودها» داشته که حنین ازآن یاد کرده است[5].

۱ـ ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۴۹ (ص ۴۲۲) «و یعرف ایضاً بکتاب طب الفقراء» او کتابی‌مستقل‌هم از رازی بعنوان «کتاب طب‌الفقراء» یاد کرده‌است. شمارهٔ ۲۲۰ (ص۴۲۷).

۲ـ فهرست، ص ۲۹۲ و ۲۹۶.

۳ـ ابن‌بابویه، من لایحضره الفقیه، ج۱ ص۳.

۴ـ ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۵۰ (ص۴۲۲).

۵ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۸۰.

نسخه‌ای از این کتاب رازی در کتابخانهٔ دانشگاه ییل Yale در مجموعهٔ کاشینگ Cushing بشمارهٔ Z105 AR.2 موجود است[1].

۱۳- القراباذین الکبیر (کتاب بزرگ کرابادین)

کلمهٔ «قراباذین» که بصورت «اقرابادین» و «کراباذین» هم بکار رفته در یونانی بمعنی صورت وسند ودرعربی بمعنی صورت دارو ونسخهٔ طبیب بکار رفته است وهمچنین به کتابهای داروشناسی اعم ازاینکه جزء یک کتاب بزرگی ویا کتابی مستقل باشد اطلاق می‌شود. دانشمندان متعددی کتاب دراین‌فن بدین نام نوشته‌اند ازآن جمله یعقوب بن اسحق کندی که کتابی تحت عنوان «اقراباذین ابی یوسف یعقوب بن اسحق الکندی واختیاراته فی الادویة الممتحنة المجربة التی کان یستعملها ونسخ من خطه» باقی مانده که با ضمیمهٔ ترجمهٔ انگلیسی آن بطبع رسیده‌است[2]. ابوبکرربیع بن احمدالاخوینی البخاری در کتاب خود ازقراباذین ساهر، مروزی، پسرسرابیون، حنین بن اسحق، عیسی صهاربخت، محمد زکریا[3] نام برده‌است. ازکسانی که به‌پیروی ازرازی دوکتاب بزرگ‌وکوچک (قراباذین کبیر وقراباذین صغیر) نوشته‌اند نجیب‌الدین محمدبن‌علی سمرقندی مقتول بسال ۶۱۹ است[4].

۱۴- القراباذین الصغیر (کتاب کوچک کرابادین)

کلمهٔ «الکبیر» و «الصغیر» چنانکه درترجمه ملاحظه می‌شود صفت کتاب است

۱- مارتین لوی، مآخذ کتاب اقراباذین الکندی، ص۳۰۹.

۲- از میان کسانی که «اقراباذین» نوشته‌اند می‌توان دانشمندان زیر را نام برد:

صاعد بن هبةالله بن تلمیذ متوفی ۵۶۰

محمد بن بهرام القلانسی متوفی حدود ۵۹۰

محمد بن عبدالله بغدادی ملقب به‌شمس تستری

رجوع شود به‌ابراهیم شبوح، فهرس المخطوطات المصورة، ص۲۳، ۲۴، ۲۵.

مارتین‌لوی در مقدمهٔ اقراباذین‌الکندی، ص ۱۱ نام برخی از دانشمندان را که پیش‌از سال ۱۳۰۰ میلادی اقراباذین نوشته‌اند یاد کرده‌است.

۳- هدایةالمتعلمین، صفحه‌های ۳۱۶، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۶۴، ۴۰۰

۴- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ص۴۷۲.

دانشمندان قدیم را عادت این بود که دریک موضوع دو کتاب بنویسند یکی بزرگ برای خواص و اهل علم و دیگر کوچک برای دانشجویان و مبتدیان و بعبارتی دیگر یکی برای مستکملان و دیگر برای متعلمان وگاه اتفاق می‌افتاد که نخست درموضوعی کتابی می‌نوشتند و سپس همان موضوع را بتفصیل در کتابی دیگر می‌آوردند و دراین باره نمونه‌های بسیاری می‌توان نشان داد از جمله «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» ابن مقفع[۱]، و «السیاسة الکبیر» و «السیاسة الصغیر» سرخسی[۲]، و «البلدان الکبیر» و «البلدان الصغیر» بلاذری[۳] و رازی چنانکه پس‌ازاین ملاحظه می‌شود «الهیولی الصغیر» و «الهیولی‌الکبیر»[۴] وهمچنین «النفس‌الصغیر» و «النفس‌الکبیر»[۵] داشته‌است.

۱۵ـ الاکلیل (تاج) منسوب باوست.

۱۶ـ کتاب الفاخر (کتاب فاخر).

ابن‌ابی‌اصیبعه می‌گوید این کتاب‌را درمیان کتابهای رازی آوردم زیرا باومنسوب است ومشهور چنانست که او تألیف کرده‌است درهرحال این‌کتابی خوب‌است زیرا که مولف بیماریهای مختلف و چگونگی درمان آنها را به بهترین وجهی بیان کرده و بیشتر مطالب آن ازکتاب التقسیم والتشجیر رازی و کناش سرابیون نقل شده و آنچه که سخن رازی است درآغاز آن «قال محمد» آمده[۶].

ازکتاب‌الفاخر نسخه‌های متعددی دردست‌است ازجمله نسخهٔ متعلق‌به کتابخانهٔ

۱ـ ابن ندیم ، الفهرست، ۱۱۸. اولی درضمن «رسائل‌البلغاء» کردعلی درسال۱۹۴۶ و دومی درسال۱۹۱۲ درمصر چاپ شده‌است.

۲ـ یاقوت حموی ، ارشاد الاریب ، ج۱ ص۱۴۲

۳ـ یاقوت حموی ، ارشاد الاریب ، ج۲ ص ۱۲۱.

۴ـ بیرونی، رساله،شمارهٔ۸۹ و ۹۰

۵ـ بیرونی ، رساله ، شمارهٔ۱۲۱و۱۲۲

۶ـ ابن ابی‌اصیبعه ، شمارهٔ ۱۰۳ (ص ۴۲۴).

شهید علی استانبول شمارهٔ ۲۰۸۱ [۱] و نسخهٔ کتابخانهٔ اسلر دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک‌گیل شمارهٔ ۴۵۰ [۲].

۱۷- دفع مضارّ الاغذیة (جلوگیری از زیانهای غذاها)

کتاب فوق که بنام «منافع الاغذیة ودفع مضارّها» نیز خوانده شده دارای دو مقاله است و رازی آن را برای امیرابوالعبّاس احمدبن علی تألیف کرده‌است[۳]. از میان پزشکانی‌که این کتاب را بسیار مورد استفاده قرار داده‌اند ابن میمون طبیب اسرائیلی یهودی‌است[۴]. نسخه‌ای ازاین‌کتاب که بتاریخ ۴۰۳ نوشته شده درموصل موجوداست که قدیم‌تر ازآن درکتب خطی موصل دیده نشده است[۵].

آقای دکترعبدالعلی‌نائینی کتاب فوق را بفارسی ترجمه‌کرده وآن را بنام «بهداشت غذائی» نامیده‌است[۶].

۱۸- کتاب الجدری والحصبه (کتاب‌آبله و سرخک).

این‌کتاب قدیم‌ترین و مهم‌ترین کتاب است‌که دربارهٔ آبله وسرخک نوشته شده واز برجسته‌ترین اثرخدمت فرهنگ اسلامی به‌علم پزشکی بشمار می‌رود[۷]. هرچندکه‌آباء مسیحی‌قدیم بطور مبهم بدین دو بیماری اشاره‌کرده بودند ولی رازی نخستین‌کسی بودکه میان‌آن دو جدائی قائل شد.

ترجمهٔ یونانی کتاب‌آبله و سرخک رازی درسال۱۵۴۸ درپاریس منتشرگشت و ترجمه‌های لاتینی آن درسالهای ۱۴۹۸و۱۵۵۵ در ونیز و درسالهای ۱۵۲۹و۱۵۴۴ در

۱- ابراهیم شبوح، فهرس المخطوطات المصورة، ص ۱۲۶.
۲- اسلر، فهرست کتابخانهٔ اسلر (دانشکدهٔ پزشکی‌دانشگاه مک‌گیل مونترال)ص ۴۲
۳- ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۶۳ (ص۴۲۶).
۴- مایرهوف، آثار طبی ابن‌میمون، (مجموعهٔ مقالات دربارهٔ ابن میمون) ص۲۶۸.
۵- داود الجلبی الموصلی، مخطوطات الموصل، ص۲۶۸.
۶- متن عربی آن درسال ۱۳۰۵ هجری قمری درقاهره بطبع رسیده‌است.
۷- نوبرگر، تاریخ طب (ترجمهٔ انگلیسی)، ج۱ ص۳۶۲.

بازل ودر ۱۵٤۹ دراستراسبورك ودر ۱۷٤۹ درلندن ودر ۱۷۸۱ درگوتینگن چاپ گردید وترجمهٔ فرانسوی‌آن درسال ۱۷٦۲ درپاریس منتشر شد[۱] وترجمهٔ انگلیسی آن درسال ۱۷٤۷ در لندن صورت پذیرفت[۲]. که بسال ۱۸٤۸ منتشر گشت و اخیراً بوسیلهٔ دکتر محمود نجم‌آبادی بزبان فارسی ترجمه شده‌است.

۱۹ـ کتابه فی تولّد الحصاة (کتاب او در پدیدآمدن سنگ ریزه).

۲۰ـ کتابه فی القولنج (کتاب او در درد رودکان).

نسخه‌ای ازاین کتاب در کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی بشمارهٔ ۱۵٦۰ (۱۵۳۸) موجود است[۳].

۲۱ ـ کتابه فی النقرس و اوجاع المفاصل (کتاب او در درد پای و درد پیوندهای اندام).

ابن ابی اصیبعه ازآن بعنوان «فی علل المفاصل والنقرس وعرق النساء» یادکرده[۴]. درکتابخانهٔ بلدیّه اسکندریه کتابی بنام «اوجاع النقرس» از رازی وجود داردکه بشمارهٔ ٦٤۱۸ د ـ ۳۰۹ ضبط شده است[۵].

۲۲ـ کتابه فی الفالج (کتاب او در فالج).

۱ـ کمپ بل ، طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، ج ۱ ص ٦۹.

۲ـ این کتاب که بوسیلهٔ ویلیام الکساندر گرین هیل William Alexander Greenhill تحت عنوان: «Rhazes' Treatise on the Small-Pox and Measles» ترجمه گشته نخستین ترجمهٔ انگلیسی‌است و نیز نخستین ترجمه‌ایست که بیکی‌از زبانهای اروپائی از روی متن عربی صورت گرفته‌است . بولیتین تاریخ طب (۱۹٤۷) ، ص ۵۰۰ . و برای بار دوم همین ترجمه در مجلهٔ طب کلاسیک Medical Classics ۱۹۲۹، ج ٤ شماره ۱ ص ۱ـ۸٤ بطبع رسیده است.

۳ـ عبدالحسین حائری ، فهرست کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی، ج ٤ ص ۲٦۵.

٤ـ ابن ابی‌اصیبعه ، شمارهٔ ۲۰ (ص ٤۲۲).

۵ـ ابراهیم شبوح ، فهرس المخطوطات المصورة، ص ۲۷ .

۲۳ـ کتابه فی اللقوة (کتاب او در درد دهان).

بحث دربارهٔ دو بیماری فوق فالج و لقوه معمولاً پس از یکدیگر با هم آورده میشده علی بن ربن طبری سه باب کتاب خود را تحت عنوان «فی الفالج واللقوة»، «فی علامات الفالج واللقوة»، «فی علاج الفالج واللقوة» آورده‌است[۱] وسید اسماعیل جرجانی همچون رازی باب علت لقوه را پس ازباب علت فالج یاد کرده‌است[۲].

۲۴ـ فی هیئة الکبد (درهیئت کبد).

۲۵ـ فی هیئة القلب (درهیئت قلب).

۲۶ـ فی هیئة الانثیین (درهیئت دوخایهٔ مرد).

۲۷ـ فی هیئة الصّماخ (درهیئت سوراخ گوش).

۲۸ـ فی الفصد (در رگ زدن).

نسخه‌ای ازاین کتاب در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی وجود داردکه بشمارهٔ ۱۵۰۰ (۱۵۳۸) ضبط شده‌است[۳].

۲۹ـ الصیدنة (صیدنه).

ابن ابی اصیبعه ازاین کتاب بعنوان «صیدلة الطبّ» یادکرده‌است[۴].

۳۰ـ کتاب الابدال (کتاب ابدال)

ابن‌ابی اصیبعه ازاین کتاب بعنوان «فی ابدال الادویة المستعملة فی الطبّ والعلاج وقوانینها وجهة استعمالها» یادکرده‌است[۵]. نسخه‌ای ازاین کتاب درکتابخانهٔ مجلس شورای ملی وجود داردکه بشمارهٔ ۱۵٤۸ (۱۵۳۸) ضبط شده‌است[۶].

۱ـ فردوس الحکمة، صفحات ۱۹۵، ۱۹٦، ۱۹۷.

۲ـ اغراض الطبیة، (نسخهٔ عکسی)، ص ۲۵.

۳ـ عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج ٤ ص ۲۵۲.

٤ـ ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۲۲۳ (ص ٤۲۷).

۵ـ ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۲۲۷ (ص٤۲۷).

٦ـ عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج ٤ ص ۲۵۰

۳۱ـ اطعمة المرضیٰ (غذای بیماران).

۳۲ـ منافع السکنجبین (سودهای سرکنگبین).

ابن‌ابی‌اصیبعه می‌گوید او در این مقاله از سودها و زیانهای سکنجبین یاد کرده‌است[1].

نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ مجلس سنای تهران در مجموعهٔ شمارهٔ ۳۲۵۸ محفوظ است[2].

۳۳ـ علاجات الأبنة (درمان‌های ابنه).

۳۴ـ کتاب جمع فیه الاعمال بالحدید (کتابی که در آن چگونگی بکار بردن ابزار آهنین را جمع کرده‌است).

رازی در کتاب «محنة الطبیب» مواردی از استعمال ابزار آهنین را در معالجه یاد کرده و می‌گوید پزشک ماهر آن است که بتواند در این موارد حتی‌الامکان با دارو بدفع بیماری بپردازد[3]

۳۵ ـ کتابه الکبیر فی العطر والانبجات[4] والادهان (کتاب بزرگ او در عطر و انبه‌ها و روغن‌ها).

۳۶ـ تقدیم الفاکهة قبل الطعام وتأخیرها منه (خوردن میوه پیش از غذا و پس از آن).

نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ مجلس سنا درضمن مجموعهٔ ۳۲۵۸ وجود دارد[5].

۳۷ـ فیماجریٰ بینه وبین جریر الطبیب[6] فی التوت عقیب البطیخ (گفتگو میان او

۱ـ ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۷۰ (ص ۴۲۶)

۲ـ محمد تقی دانش‌پژوه ، فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس سنا (نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی) دفتر ۲ ص ۲۴۴ شمارهٔ ۳ مجموعه .

۳ـ ا. ز. اسکندر ، الرازی و محنة الطبیب (المشرق ۱۹۶۰)، ص ۵۰۲ .

۴ـ جمع انبج معرب انبه .

۵ـ محمدتقی دانش‌پژوه ، ماخذ پیشین، شمارهٔ ۵ مجموعه .

۶ـ طبیب امیر احمد بن اسماعیل سامانی بوده‌است. ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۸۶ (ص ۴۲۳)

وجریرطبیب دربارهٔ خوردن توت پس‌ازخربوزه).

۳۸ ـ **فی النزلة التی کانت تعتری ابازید وقت الورد** (در نزله‌ای که بابوزید هنگام گل سرخ عارض می‌گردد).

درنسخهٔ خطّی که پول‌کراوس مورد استفاده قرار داده بجای «ابازید» «ابافید» آمده است[1]. و او نام درست کتاب را از روی ابن ابی اصیبعه بدست آورده است. ابن‌ابی‌اصیبعه می‌گوید: «مقاله دربارهٔ اینکه‌ابوزید بلخی‌درفصل بهار هنگام بوئیدن گل سرخ دچار زکام می‌گردد»[2] درادب ادبی اشاره‌باینکه بوئیدن گل‌سرخ موجب زکام می‌گردد شده‌است از جمله:

عرانی زکام فابتلانی مکرها ... بهجر بدیع فی ملاحته فرد

وذاك لشمیّ ورد خدّیه دائما ... وقدیعتری داء الزکام من‌الورد[3]

وهمچنین:

انا کالورد فیه راحة قوم ... ثمّ للآخرین فیه زکام[4]

۳۹ـ **فی العلة التی تحدث الورم والزکام فی رؤوس الناس وقت‌الورد** (درعلّت آنکه ورم و زکام درسرمردم هنگام گل سرخ عارض می‌گردد).

۴۰ ـ **فی وجوب الاستفراغ فی اوائل الحمیّات** (دراینکه قی کردن درآغاز تب‌ها لازم است).

ابن ابی اصیبعه ازاین کتاب بعنوان: «فی استفراغ المحمومین قبل النضج» یاد کرده است[5]. ولی نامی را که بیرونی ذکرکرده درست‌تر بنظر می‌رسد زیرا رازی خود

۱ـ بیرونی، رساله، ص۹. کراوس «وقت‌الورد» را در آخر نام‌این کتاب بقرینهٔ وجود آن در کتاب بعد (شمارهٔ ۳۹) افزوده‌است.

۲ـ ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۱۳۵ (ص۴۲۵).

۳ـ باخرزی، دمیة القصر، ص ۳۸.

۴ـ بختیارنامه، ص۱۲۳

۵ـ ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۷۸ (ص۴۲۶).

درکتاب الشکوك درآنجا که بحث دربارهٔ این موضوع می‌کند که برای چه مزاجهائی پیش‌ازاوقات نوائب (= تب‌های نوبه) امساك از غذا ویا استفراغ لازم است گوید: «وقد ذکرنا ذکراً تامّاً فی مقالة جعلنا عنوانها فی‌الاستفراغ فی ابتداء الحمیات»[1].

٤١ ـ فی الماء المبرد بالثلج والمبرد علی الثلج (در آبی که با برف سرد شده باشد وآبی که بربرف نهاده وسرد گشته باشد).

٤٢ ـ فی العلة التی لها یزعم جهّال الاطباء انّ الثلج یعطّش (در علت آنکه پزشکان نادان چنین پندارند که برف تشنگی می‌آورد).

٤٣ ـ فی‌النقرس (در دردپای).

درکتابخانهٔ بلدیهٔ اسکندریه کتابی از رازی تحت نام «فی اوجاع النقرس» وجود دارد که مشخصات آن درذیل کتاب شمارهٔ ۲۱ نقل گردید.

٤٤ ـ فی العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهورها بغتة (در بیماری‌هائی که کشنده است بجهت بزرگی آنها و بیماریهائی که کشنده است بجهت آنکه ناگاه آشکار می‌شود).

٤٥ ـ فی‌علة الموت الوحی من‌السموم (درعلت مرگ سریع از سموم).

ابن ابی اصیبعه از کتاب فوق بعنوان: «در سبب اینکه باد سموم کشندهٔ بیشتر جانوران‌است» یاد کرده‌است[2].

٤٦ ـ فی ان الحمیة المفرطة ضارّة بالاصّحاء (دراینکه گرسنگی شدید برای تندرستان زیان‌آوراست).

٤٧ ـ فی ان للطین المتنقل به منافع (دراینکه خاکی را که از آن نقل می‌سازند سودهائی‌است).

پول کراوس در رساله «المنتقل» آورده[3] و روسکاهم درترجمهٔ آلمانی همین کلمه را

۱ـ رازی، الشکوك علی جالینوس، ص۲٤.

۲ـ ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۲ (ص۴۲۱).

۳ـ بیرونی، رساله، ص ۹

ترجمه کرده[1] درحالیکه در ابن ابی اصیبعه «المتنقل» آمده[2] واین صورت درست می‌نماید و ریشهٔ کلمهٔ «نُقْل» است نه «نَقْل». ثعالبی در ذیل «طین نیشابور» می‌گوید آن خاک بمانند بوده که به شهرهای دور و نزدیک برده می‌شده‌و به‌شاهان بزرگ هدیه می‌گردیده و گاهی رطلی از آن بدیناری فروخته می‌شده‌است و محمد بن زکریا دربارهٔ آن کتابی ساخته و منافع آن را بیان کرده‌است و ابوطالب مامونی[3] در وصف آن گوید:

جدلی من النقل بذاك الذی منه خلقنا والیه نصیر
ذاك الذی یحسب فی شكله احجار كافور علیها عبیر[4]

۴۸ - **فی علة تعطیش السّمک** (درعلت تشنگی آوردن ماهی).

۴۹ - **فی العلة التی صارالنائم یعرق اکثرمن یقظان** (درعلت‌آنکه خواب بیش از بیدار عرق می‌کند).

۵۰ - **فی العلة التی صارالخریف ممرضا** (درعلت‌آنکه پائیز بیماری‌آوراست)

ابن ابی‌اصیبعه این‌کتاب را بدین عنوان خوانده‌است: «دربارهٔ علّت‌آنکه پائیز بیماری‌آوراست و بهارضدّ آنست درحالی‌که خورشید درهردو زمان دریک مداراست

۱- روسکا، بیرونی منبع حیات رازی، (ایزیس ۱۹۲۴)، ج۵ ص۳۷.

۲- ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۴۶(ص۴۲۲). رانکینگ‌که نام آثار رازی را که در عیون الانباء آمده به‌لاتین ترجمه کرده معنی حقیقی این‌کلمه را درنیافته و معنی متناسب با نقل‌و انتقال کرده رجوع شود به مقالهٔ او تحت عنوان:«زندگی‌وآثار رازی» درگزارش هفدهمین کنگرهٔ بین‌المللی طب ۱۹۱۳ لندن (لندن ۱۹۱۴)، ص۲۰۰

۳- برای آگاهی از اشعار و اخبار ابوطالب مامونی رجوع‌شود به: ثعالبی، یتیمة‌الدهر، ج۴ ص۱۴۹ - ۱۷۹

۴- ثعالبی، ثمار القلوب، ص۵۳۹. غافقی می‌گوید: «طین‌الاکل و هوالطین المتنقل به النیشابوری» مفردات الادویة (خطی)، ورق ۲۲۴؛ عمرولیث درضمن توصیف نیشابور گفته‌است:«ترابها نقل» نهایة الارب، ج۱ ص۳۶۳ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقالهٔ نگارنده (= مهدی محقق) تحت عنوان: «خاك نیشابور» مجلهٔ یغما (شهریور ۱۳۴۷)، ص۴۲۱-۴۲۴.

این‌را برای یکی از نویسندگان تألیف کرده‌است»[1] رازی درکتاب الشکوک آنجاکه درباره گفتهٔ جالینوس «انقلاب اوقات السنة تولد الامراض» سخن می‌گوید بحثی مفصّل دربارهٔ موضوع فوق می‌نماید[2].

۵۱ ـ فی العلة التی لها یدفع الحرّ مرّة بالتکشّف ومرّة بالتدثّر (در علّت آنکه حرارت گاهی با برهنه شدن وگاهی با پوشیده شدن برطرف می‌گردد).

۵۲ ـ فی انّ الطبیب الحاذق لیس یقدر علی ابراء العلل کلّها وانّ ذلک لیس فی وسع البشر (دراینکه پزشک ماهر بردرمان همهٔ بیماریها قادر نیست واین در خور توانائی بشر نمی‌باشد).

۵۳ ـ فی انّه ینبغی للطبیب ان یتلطف لایصال الناس الی شهواتهم (دراینکه طبیب باید در رساندن مردم به‌میل‌هاشان لطف بورزد).

۵٤ ـ فی‌الاغراض الممیلة لقلوب کثیرمن‌الناس عن‌افاضل‌الاطباء الیٰ اخسائهم (درغرض‌هائی‌که دل بیشتر مردم را از طبیبان فاضل به‌طبیبان دون پایه متمایل می‌سازد)

۵۵ ـ فی العلة التی لها ترك بعض الناس ورعاعهم الطبیب وان کان حاذقاً (در علت آنکه برخی از مردم و عامّه آنان طبیب را رها می‌کنند هرچندکه ماهر باشد).

۵٦ ـ فی العلّة التی لها ینجح جهّال الاطباء والعوام والنساء اکثر من العلماء (درعلت‌آنکه طبیبان نادان‌وعامّهٔ مردم و زنان بیش‌ازاطبای دانشمند توفیق می‌یابند).

۱ـ ابن‌ابی‌اصیبعه ، شماره ۱۵ (ص۴۲۲)

۲ـ رازی ، الشکوک ، ص ۲٤

طبیعیات

۵۷ـ سمع الکیان (سماع طبیعی).

این کلمه دربرابر کلمهٔ یونانی فوسیکه اکروآسیس (فوسیکوس=طبیعی؛ اکروآسیس = سماع) که بمعنی دروس شفاهی حکمت طبیعی است درعربی بکاررفته و یکی از کتابهای ارسطو بدین نام اشتهار دارد که آنرا «سماع طبیعی» هم می گویند[1] و کندی آنرا «خبر طبیعی»

۱ـ قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۳۸. سبزواری درتوصیف اصطلاح «امور عامه» می گوید: « وهی فی الالهی کالسماع الطبیعی المسمی بسمع الکیان فی العلم الطبیعی» شرح غررالفرائد ص ۳ چاپ ناصری و ص ۲۹ چاپ جدید آن کتاب از انتشارات دانشگاه مک گیل کانادا (تحت چاپ). (توضیح آنکه دانشگاه مک گیل کانادا موافقت کرده است که یک سلسله از انتشارات خودرا تحت عنوان «دانش ایرانی» Persian Wisdom اختصاص به نشر متون عربی و فارسی متفکران ایرانی و معرفی آنها به دانشمندان مغرب زمین بدهد نظارت واشراف دائمی نگارنده(= مهدی محقق) و پروفسور ایزوتسو استاد دانشگاه مک گیل و استاد سابق دانشگاه کیو ژاپن براین سلسله مورد تصویب مقامات دانشگاه مک گیل قرار گرفته مجلد اول این سلسله متن عربی قسمت امور عامه وجوهر وعرض شرح منظومهٔ حکیم سبزواری است که اکنون چاپ آن در چاپخانهٔ دانشگاه تهران تمام شده است و ترجمهٔ کامل انگلیسی آن بوسیلهٔ آقای ایزوتسو ونگارنده صورت گرفته که آمادهٔ چاپ است وبزودی بوسیلهٔ McGill University Press چاپ خواهد شد. مجلدات بعدی این سلسله یعنی شرح منظومهٔ منطق سبزواری، شوارق الالهام لاهیجی، تعلیقه ملاصدرا بر شفا، بیان الحق لوکری، اعلام النبوة ابوحاتم رازی، برخی از آثار فلسفی حکیم ناصرخسرو بزودی آمادهٔ برای چاپ می گردد. استقبالی که یک دانشگاه خارجی از نشر آثار و افکار متفکران این سرزمین نموده قابل تقدیر و تحسین است).

ذکر کرده‌است[۱].

فارابی دربارهٔ سمع‌الکیان ارسطو چنین می‌گوید: «والکتاب الذی یتعلم منه‌الامور العامّة لجمیع الطبائع هو کتابة المسمیٰ بسمع الکیان فانّه یتعلم فی هذالمکان معرفة المبادی التی لجمیع الاشیاء ومعرفة الاشیاء التی هی بمنزلة المبادی ومعرفة الاشیاء اللاحقة بهذه الاشیاء والاشیاء التی بمنزلة اللاحقة»[۲].

رازی درالسیرة الفلسفیّة اشاره به‌کتاب سمع‌الکیان کرده وآن را المدخل الی العلم الطبیعی خوانده[۳] ودرکتاب شکوک خود نیز اشاره به‌پاره‌ای ازمطالب‌آن نموده‌است[۴].

باتوجه به‌مطالب فوق وجه مشابهت تسمیه کتاب منسوب بارسطو ورازی‌وهمچنین تاثر رازی از ارسطو آشکار می‌گردد.

ابن ابی اصیبعه دربارهٔ سمع‌الکیان رازی‌گوید‌که رازی می‌خواسته آن را مدخلی برای علم طبیعی‌قرارداده باشد تامطالب متفرقه‌کتابهای طبیعی‌را برای دانشجویان‌آسان سازد[۵]. نسخه‌ای از سمع الکیان رازی تا قرن شانزدهم میلادی درکتابخانهٔ اسکوریال مادرید وجود داشته وسپس طعمهٔ حریق‌گردیده‌است[۶].

۵۸ ـ الرّد علی المسمعی فی رده علی القائلین بقدم الهیولیٰ (ردّ برمسمعی در باب ردّ او قائلان بقدم هیولیٰ را).

۱ـ کندی، رسالته فی‌کمیة کتب ارسطوطالیس ومایحتاج الیه فی تحصیل الفلسفة (رسائل الکندی الفلسفیة)، ج۱، ص۳٦۸.

۲ـ فارابی، ماینبغی ان یقدم قبل‌تعلم فلسفة ارسطو (مبادی الفلسفة القدیمة)، ص۷.

۳ـ رازی، السیرة الفلسفیة (رسائل فلسفیة)، ص ۱۰۹

٤ـ رازی، الشکوك، ص۱۰.

۵ـ ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۵ (ص٤۲۲).

٦ـ سوراتا، فهرست کتب اولیهٔ‌عربی در اسکوریال (مجلة الاندلس ۱۹۳٤) ج ۲، ص۸۳، شمارهٔ ۳۰٤.

ابن ابی اصیبعه ازاین کتاب بعنوان: «ردّ برمسمعی متکلم درباب ردّ او اصحاب الهیولی را» یادکرده‌است[1]. اصحاب هیولی چنانکه پس‌ازاین یاد خواهد شد بآن کسان اطلاق می‌شده که عقیدهٔ بهقدم عالم داشته‌اند. ناصرخسرو میان «دهریان» و «اصحاب هیولی» فرق قائل شده باینکه فرقهٔ اول ابداع وخلق را منکرند و گویند عالم مصنوع نیست بلکه قدیم است ولی فرقهٔ دوم گویند هیولی قدیم است وصورتش مبدع[2] و او ایرانشهری و رازی را که گفته‌اند هیولی جوهری قدیم است از اصحاب هیولی بشمار آورده‌است[3]. بنابراین بخوبی می‌توان تصوّر نمود که رازی درردّ برمسمعی از عقیدهٔ خود مبنی برقدم هیولی دفاع کرده‌است.

۵۹ - الهیولی الصغیر (کتاب کوچک دربارهٔ هیولی).

۶۰ - الهیولی الکبیر (کتاب بزرگ دربارهٔ هیولی).

ناصرخسرو می‌گوید اصحاب هیولی چون ایرانشهری ومحمد زکریای رازی وجز ازایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است ومحمدبن زکریا پنج قدیم ثابت کرده‌است یکی هیولی و دیگرزمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه. وسپس ناصرخسرو عقیدهٔ رازی را دربارهٔ هیولی بیان می‌کند و چنین ادامه می‌دهد:

وگفته‌است قدیم‌است‌ازبهرآنکه روانیست که چیزی قائم بذات چیز که جسمیت باشد نه ازچیزی موجود شودکه عقل این سخن را نپذیرد[4].

او به‌تفصیل عقیدهٔ رازی را نقل و سپس مورد نقد قرار می‌دهد و کتاب ناصر

۱- ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۸٤ (ص۴۲۳).

۲- ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ص۲۱۱. مولف تبصرة العوام، ص ۶ می‌گوید: «اصحاب هیولی گویند اصل عالم قدیم‌است وترکیبش محدث».

۳- ناصرخسرو، زادالمسافرین، ص۷۳. متکلمان اسلامی اشاره به‌اصحاب هیولی‌وآراء آنان کرده‌اند رجوع شود به: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص۳۳۲؛ ماتریدی، کتاب‌التوحید ص۵۹؛ شهرستانی، نهایةالاقدام، ص۱۶۳؛ عبدالجبارهمدانی، شرح الاصول‌الخمسة، ص۱۱۱

٤- ناصر خسرو، زادالمسافرین، ص۷٤و۷۳

خسرو بهترین منبعی‌است که عقیدهٔ رازی درآن مورد بحث‌وتحلیل‌علمی‌قرار گرفته‌است و شاید ناصرخسرو آنجا که گوید:

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو محال دهری شیدا را[۱]

منظورش رازی بوده‌است.قاضی‌عبدالجبّارهمدانی شبهه رازی را درمورد قدم‌عالم‌چنین بیان می‌کند اگر عالم محدَث می‌بود بایستی محدِث و فاعلی داشته باشد و فاعل آن بایستی دارای داعی وغرض باشد این داعی یاداعی حاجت‌است ویا داعی‌حکمت داعی‌حاجت دربارهٔ حق روانیست ناچارداعی‌حکمت‌است‌وآن عبارتست‌ازعلم او به نیکوئی آن وسود بردن غیر بآن واین درازل ثابت‌است پس وجود عالم در ازل ثابت‌است[۲].

۶۱ـ فی الزمان والمکان (درزمان ومکان)

چنانکه پیش‌ازین یاد شد رازی زمان‌ومکان را قدیم می‌دانسته‌ومقصود اواززمان زمان مطلق یعنی‌مدت واز مکان مکان مطلق یعنی خلاء بوده‌است ناصرخسرودرکتاب خود دربارهٔ عقیدهٔ رازی درباب قدیم بودن زمان و مکـان بحثی مفصّل نموده و آن را پاسخ گفته ازجمله چنین گوید:

ازحکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان‌اند ومرزمان را جوهرنهادند و گفتند که زمان جوهریست درازوقدیم وردّ کردند قول آن حکمارا که گفتند مرزمان‌را عدد حرکات جسم‌وگفتند اگرزمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودی که دومتحرك اندریک زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندی وحکیم ایرانشهری گفته‌است که زمان و دهرومدت نامهائی‌است که معنی آن ازیک جوهراست و زمان دلیل علم خدای است چنانکه مکـان دلیل قدرت خدایست و حرکت دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوت خدایست وهریکی ازاین چهار بی نهایت وقدیم است‌وزمان جوهری رونده‌است وبی قرار و قولی که محمد زکریا گفت کـه براثر ایرانشهری رفته است همین است که گوید زمان

---

۱ - ناصرخسرو ، دیوان ، ص۱۰

۲ - عبدالجبار همدانی،شرح‌الاصول الخمسة ، ص۱۱۶

جوهری گذرنده‌است[۱].

پینس قسمت دوم وسوم از فصلی از کتاب خودرا که مربوط به‌عقیدهٔ رازی درباره جزء لایتجزی است اختصاص به مکان و زمان از نظر رازی داده و عقائد دانشمندان دیگررا نیز ذکر نموده‌است[۲].

۶۲ـ ماجریٰ بینه وبین ابی‌القاسم الکعبی فی‌الزمان (گفتگو میان او وابوالقاسم کعبی دربارهٔ زمان)

دربارهٔ ابوالقاسم کعبی پیش‌ازاین بحث شد.

۶۳ـ فی الفرق بین ابتداء المدّة وبین‌ابتداء الحرکات (فرق میان آغاز مدّت وآغاز حرکات)

بیرونی آنجا که عقیدهٔ رازی را دربارهٔ قدمای خمسه اظهار می‌دارد می‌گوید او میان زمان‌ومدت فرق گذاشته باینکه عدد ولواحق آن که‌تناهی باشد برزمان واقع‌می‌شود و برمدت واقع نمی‌شود همچنانکه فلاسفه زمان را مدتی می‌دانند که اول‌وآخردارد ولی دهر مدتی است که اول وآخر ندارد[۳].

رازی درپاسخ ابوحاتم رازی که ازاوسوال می‌کند:

ما زمان را بوسیلهٔ حرکت ستارگان و گذشت شب وروز و شمارهٔ سال و ماه و سپری شدن اوقات می‌شناسیم پس اینها بازمان قدیم‌اند یا محدَث چنین پاسخ می‌دهد:

جایز نیست که آنها قدیم باشند زیرا همهٔ آنها با حرکات فلک اندازه‌گیری و با طلوع وغروب خورشید شمرده می‌شوند وفلک وآنچه‌که درآن است محدث است واین قول ارسطو دربارهٔ زمان‌است و دیگران بااو مخالفت ورزیده‌اند ودرآن‌باره گفتارهای مختلفی وجود دارد ومن می‌گویم که زمان یا مطلق‌است یا محصور زمان مطلق همان مدّت‌و

۱ـ ناصرخسرو ، زادالمسافرین، ص۱۱۱

۲ـ پینس ، مذهب‌الذرة عندالمسلمین، ص۴۶و۵۰

۳ـ بیرونی ، ماللهند ،ص۱۶۳

دهر است و آن متحرکی است که درنگ نمی‌کند و زمان محصور آنست که با حرکات افلاك و جریان خورشید و ستارگان بوجود می‌آید و هرگاه میان این دو تمیز قائل شوی و حرکت دهر را تصوّر کنی همانا زمان مطلق را تصوّر کرده‌ای و اینست که ابدی و سرمدی است و هرگاه فلك را تصور کنی زمان محصور را تصوّر کرده‌ای.

٦٤- في اللذّة (در لذّت)

رازی در باب پنجم از کتاب طب روحانی که آن را بعنوان «در عشق و دوستی و خلاصهٔ سخن در لذّت» آورده می‌گوید کسانی که ورزش علمی نیافته‌اند تصور می‌کنند که لذّت خالص است و بارنج مشوب نیست درحالیکه چنین نیست بلکه لذت بمیزان رنجی که در نتیجه خروج از حالت طبیعی اتفاق می‌افتد بآدمی دست می‌دهد. او برای تمهید این اصل لذت را چنین تعریف می‌کند: «لذّت عبارتست از برگشت بحالت اولی و طبیعی پس از آنکه بوسیله امری موذی از حالت طبیعی خود خروج حاصل شده باشد همچون مردی که از جائی سرپوشیدهٔ سایه‌ناك به‌بیابانی دررود و دربرابر خورشید تابستانی قرار گیرد تا گرما اورا رنجه دارد و سپس بجای نخستین خود بازگردد او دراین مکان لذت می‌برد تا هنگامی که بحالت اول برگردد و با برگشتن بدن بحالت نخستین لذت پایان می‌یابد پس شدت لذت دراین مکان بمقدار شدت گرم شدن او و سرعت این مکان در سرد گردانیدن اوست و فیلسوفان طبیعی لذت را بدین گونه تعریف کرده‌اند زیرا نزد آنان لذت عبارت از رجوع به طبیعت است»[1].

او سپس گوید که در مقاله‌ای که بنام «فی مائیة اللذّة» نوشته این موضوع را مشروحاً بیان کرده‌است. ناصرخسرو چنانکه پس از این بحث خواهد شد عقیده رازی را دربارهٔ لذت بتفصیل بیان کرده و آن‌را مورد نقض قرارداده‌است رازی در مسأله لذت از افلاطون و جالینوس متأثر شده‌است و برخی از دانشمندان اسلامی نیز با او هم‌عقیده بوده‌اند.

٦٥- فیماجریٰ بینه وبین شهید البلخي فی اللذّة (ماجرای گفتگو میان او و شهید بلخی دربارهٔ لذت)

دربارهٔ شهید بلخی پیش از این بحث شد.

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۷

۶۶- فی تثبیت الاستحالة ومناقضة من قال ان التغیّر کمون وظهور (در اثبات استحاله وردّ آنکس که گفته‌است تغیر کمون وظهوراست)

محتمل‌است که رازی درنوشتن این‌کتاب نظّام را درنظر داشته زیرا نظام عقیده به‌کمون داشته فی‌المثل می‌گفته هیزم بآتش‌استحالت نپذیرفته بلکه‌آتش درهیزم کامن بوده است جاحظ عقائدواستدلال‌های‌اصحاب کمون‌را نقل‌وازگفتار‌نظّام‌برعلیه‌آنان استدلال می‌جوید[1]. رازی‌این مبحث را درکتاب سمع‌الکیان خود نیز مطرح ساخته‌است[2].

۶۷- فی کیفیّة الاغتذاء (درچگونگی اغتذا)

پزشکان را درباره‌ٔ اغتذا اختلاف است برخی می‌گویند غاذی قوه‌ای است که غذا را به‌مغتذی مانند می‌سازد وآن را درابعاد سه‌گانه یعنی طول وعرض‌وارتفاع افزون می‌کند. برخی دیگر گویند غاذی چیزی‌است که ازجانب قوهٔ مغیره صلاحیت می‌پذیرد وبه‌عضومانندمی‌سازد جالینوس‌می‌گویدقوه‌مربیّه‌نماست‌وآن تمدّدی‌است که عارض‌اعضا می‌شوددرابعاد سه‌گانه ولی غاذیه زیادتی است‌که عضوآن‌را می‌پذیرد بدون اینکه‌مغتذی تمدّد پذیرد[3].

رازی هنگام سخن دربارهٔ انجذاب واقسام‌آن اشاره به‌کتاب «فی کیفیة الاغتذاء» خود کرده‌است[4].

۶۸- فی کیفیة النمو (درچگونگی نمو)

۶۹- فی‌الترکیب وانه نوعان (درترکیب واینکه‌آن بردو نوع است)

۷۰- فی‌الترکیب (درترکیب)

۷۱- فی انّ للجسم محرّکا من‌ذاته طبیعیاً (دراینکه جسم محرّکی طبیعی‌ازذات خود دارد)

۱- جاحظ، الحیوان، ص ۵–۲۲

۲- رازی، شکوک، ص ۱۰

۳- عبیدالله‌بن بختیشوع، الروضة‌الطبیة، ص ۶۸

۴- رازی، شکوک، ص ۱۲

ارسطو می‌گوید آنچه که ازجانب خود حرکت می‌کند حرکتش طبیعی است مانند حرکت یک‌یک از جانوران زیرا جانوران ازجانب خود حرکت می‌کنند و هرچیزی که مبدء حرکت آن از خود آن باشد ما می‌گوئیم که آن حرکت طبعی می‌کند.[۱]

۷۲- فی انّه یمکن ان یکون سکون وافتراق لم یزل ولایمکن ان یکون حرکة واجتماع لم یزل (دراینکه ممکن است که سکون و افتراق ازلی باشد و ممکن نیست حرکت و اجتماع ازلی باشد)

فخرالدین رازی درضمن مناظرهٔ خود با فرید غیلانی که افتخار به‌تألیف کتاب «حدوث‌العالم» یا «حدوث‌الاجسام» می‌کرده اشاره به‌عقیدهٔ رازی مبنی براینکه اجسام در ازل ساکن بوده‌اند کرده‌است[۲].

۷۳- فی‌العادة وانّها تحول طبیعة (درعادت واینکه‌آن به‌طبیعتی تبدیل می‌گردد)
جاحظ از عادت بعنوان «طبیعت ثانیه»[۳] و ثعالبی بعنوان «طبیعت خامسه» یاد کرده است[٤].

۷٤- فی البحث عن الارض اهی حجریّة أو طینیّة (دربحث اززمین که آیا از سنگ یا ازخاك است)

۱- ارسطو، الطبیعة، ج۲ ص۸۳٤

۲- فخرالدین الرازی، مناظرات، ص۶۰. فخررازی می‌گوید که فرید غیلانی مردی مستقیم الخاطر و خوش‌قریحه ولی کم حاصل و دور از نظر و جدل بوده است و مردم سمرقند ملخص و شرح اشارات و مباحث مشرقیهٔ او را براو قراءت می‌کرده‌اند وکتابی‌بنام«فی‌حدوث العالم» یا «فی حدوث الاجسام» داشته‌است. فرید غیلانی در تتمهٔ صوان الحکمه ص۱۵۶ تحت عنوان «الامام الفرید عمربن‌غیلان‌البلخی» یاد شده ولی سخنی از احوال وآثار و افکار او بمیان نیامده است.

۳- جاحظ، الحیوان، ج۱ ص۱۲۶

٤- ثعالبی، التمثیل والمحاضرة، ص۱۷۹

۷۵ـ فی علة جذب المغناطیس[۱] الحدید(درعلّت بخود کشیدن سنگ آهن‌کش آهن را)

ابن ابی اصیبعه بدنبال نام این کتاب می‌گوید: «فیه کلامٌ کثیرفی‌الخلاء»[۲]از کتاب فوق اثری دردست نیست ولی خوشبختانه درکتاب الشکوك درمسأله جذب و انجذاب ارتباط مسألهٔ جذب مغناطیس آهن را با مسألهٔ خلاء بتفصیل دیده می‌شود[۳]مسألهٔ جذب مغناطیس نزد دانشمندان مورد بحث بوده ابوالهیثم جرجانی درقصیدهٔ خود می‌گوید:

شکستن سرب الماس و سنگ آهن‌کش

چه علت‌است مراین هردورا چنین کردار

ناصرخسرو درشرح قصیدهٔ فوق بتفصیل علّت‌آن را بیان می‌دارد[۴].

ابن میمون مقدمهٔ نهم ازبیست‌وپنج مقدمهٔ معروف خود را که تحت عنوان زیر آورده: «هرجسمی که جسم دیگررا بحرکت درمی‌آورد تحریك او بدانست‌که خود نیز درحال تحریك متحرك است»[۵].

تبریزی درضمن شرح این‌مقدمه می‌گوید سنگ مغناطیس باخاصیت خودآهن‌را حرکت می‌دهد نه با جسمیت خود ازاینرو آهن را حرکت می‌دهد بدون اینکه خود حرکت کند[۶].

حسدای کریسکاس نیز درشرح مقدمهٔ مزبور مسأله جذب مغناطیس را بعنوان نقض برمقدمه نهم ذکروسپس برای حلّ آن بدو پاسخ متوسل می‌شود[۷].

۱ـ در یونانی Μαγνησία مگنسیا در انگلیسی Magnesia

۲ـ ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۶۵(ص۴۲۶)

۳ـ رازی ، شکوك ، ص۱۱ و ۱۲

۴ـ ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین ،ص۱۶۶ . دیوان او ص ۱۲۴ نیز دیده شود

۵ـ ابن‌میمون ، دلالةالحائرین ، ص۲۳۶

۶ـ تبریزی ، المقدمات‌الخمس‌والعشرون ، ص ۶۱

۷ـ ولفسن ، کرسکاس در انتقاد بر ارسطو ، ص۲۰۵

۷۶- فی العطش وسبب ازدیاد الحرارة لذلک (درتشنگی وعلّت فزونی حرارت بجهت آن)

۷۷- فی انّ مرکزالارض ینبوع البرد(دراینکه مرکززمین منبع سرما است)

رازی درشکوک می‌گوید:

جالینوس می‌پنداشت که زمین رکن سرداست بنابراین براولازم‌است که‌بپذیرد که زمین مطلقا سرد است و چیزی که مطلقـا سرد باشد چیزی است که سردتر ازآن وجود نداشته باشد پس‌لازم‌آیدکه زمین‌از یخ سردتر باشد واین‌مخالف حسّ‌است ودرگشودن این شکک سخن بسیارلازم است وما برای آن مقاله‌ای مفرد ساخته‌ایم[۱].

بدون شکک مقصود رازی ازاین مقالهٔ مفرد همین کتاب فوق است.

۷۸- فی جوّ الاسراب (درهوای نقاط زیرزمینی)

رازی درشکوک هنگام بحث ازسخن جالینوس که گفته نقاط زیرزمینی درزمستان و بهارگرم‌تراست‌گوید:

ما درمقاله‌ای مفرد بیان کرده‌ایم که حرارتی راکه ما درزمستان درآب چشمه‌ها وهوای نقاط گود حسّ می‌کنیم ازاین‌روی نیست که آنها ذاتاً درزمستان گرم‌ترهستند از تابستان بلکه ما بجهت سردی بدنمان آنها را گرم‌تر حسّ می‌کنیم[۲].

از میان دانشمندان ابن رضوان مصری تابع رازی بوده است چنـانکه ابن بطلان دریکی‌از نامه‌های خود بابن رضوان گوید که اومذهب رازی را مدّعی شده است که آب چشمه‌ها در تابستان و زمستان بریکک حالت‌است[۳].

۷۹- فی‌الرّدعلی حسین التّمارعلی جوّ الاسراب(در ردّ برحسین تمّاردرمسأله هوای نقاط زیرزمینی)

بیرونی درآنجا که ازجرم خورشید واینکه آن سبب اول ازبرای حرارت است

۱- رازی، شکوک، ص۱۷

۲- رازی، شکوک، ص۳۲

۳- ابن بطلان (خمس رسائل)، ص۷۰

بحث می‌کند گوید: «مسألهٔ حرارت جوّ اسراب و آب‌های چاه در زمستان و سردی آنها در تابستان بدین مسأله بستگی دارد و میان ابوبکر محمد بن زکریای و ابوبکر حسین تمّار سوالها و جواب‌ها و مطالبات و مناقضاتی رخ داده‌است که مفید اقناع است و جوینده را بحق رهبری می‌کند»[1].

شخص مزبور ابوبکر حسین تمّار دهری متطبب معروف‌است که کتاب طب روحانی رازی را نقض کرده‌ودرمجلس مناظره میان رازی و ابوحاتم رازی نیزحضور داشته‌است[2].

۸۰ - فی السعر (درسعر)

۱- احتمال قوی می‌رود که نام این کتاب «فی الشَّعر» باشد یعنی دربارهٔ موی. مسألهٔ موی ابروان و موی مژگان مورد بحث دانشمندان بوده‌است ایوب رهاوی کتابی بنام «گنج نامه» دارد که در فصل هفتم از آن دربارهٔ موی ابروان و مژگان و علل آن بحث کرده‌است[3].

قسطابن لوقا بعلبکی نیز کتابی بنام «فی علل الشَّعر» برای حسن بن مخلّد نوشته‌که هم‌اکنون نسخه‌ای از آن درموزهٔ بریتانیا محفوظ است[4].

جالینوس در کتاب «منافع الاعضاء» به‌بیان فایده دراینکه موی ابروان مانند موی سر درازو آویزان نمی‌شود وموی مژگان راست می‌ایستد ودراز نمی‌شود پرداخته است و دراین مسأله مورد ردّ و نقض ابن میمون قرارگرفته‌است[5].

۸۱- فی الخیار المرّ (درخیار تلخ)

۱- بیرونی، آثارالباقیه، ص ۲۵۳

۲- کراوس، پاورقی رسائل فلسفیة، ص ۲. درفهرست ابن‌ندیم چاپ فلوگل ص ۳۰۱ از او بعنوان «ابن الیمان» یاد شده و کراوس آن را بامدد نسخه‌ای دیگر اصلاح کرده ودر اعلام النبوة ابوحاتم از او بعنوان «ختن التمار» یاد شده وکراوس آن را تصحیح کرده‌است.

۳- ایوب رهاوی، گنج‌نامه، ص ۷٤

٤- عبدالرحمن بدوی، مقدمهٔ کتاب ارسطوطالیس فی النفس، ص ۴۳

۵- رد ابن‌میمون برجالینوس پس‌ازاین بتفصیل خواهد آمد.

۸۲- فی الرد علی السرخسی فی امر الطعم المرّ (دررد ّ برسرخسی درباره مزه تلخ) دربارهٔ سرخسی پیش ازاین بحث شد.

۸۳- فی العلة التی لها صارمبتری من البدن لایلتصق به (درعلت آنکه آنچه که ازبدن جدا گشت بآن نمی‌پیوندد)

۸٤- فی معرفة تطریف الاجفان (درشناسائی بهم زدن پلکهای چشم)

۸۵- فی الازمنة والاهویة (در زمان‌ها و هواها)

رازی درشکوك هنگام بحث برسخن جالینوس مبنی براینکه برخی ازطبایع حالشان در تابستان بهتر است گوید. «سزاوار نیست که کتاب را با حلّ این شک وشکوکی که درسخن او (= جالینوس) درمسألهٔ ازمنه است درازگردانم زیرا آن شکوك جداً بسیاراست وسخن دربارهٔ آن نیازمند به کتابی چند برابر این کتاب است و ما بخواست خدا عازم هستیم که کتابی در باب ازمنه مخصوص باین مسأله بسازیم ودرآن ازآنچه که دراین مقاله وهمچنین کتاب الاهویة آمده‌است بحثی مفصل کنیم ان‌شاءالله تعالی»[۱].

۸٦ - فی البحث عما قیل فی کتاب الاسطقسات[و] فی طبیعة الانسان (در بحث ازآنچه درکتاب «اسطقسات» و کتاب «فی طبیعة الانسان» آمده)

دراین کتاب رازی به بحث و بررسی ازدو کتاب جالینوس یعنی «فی الاسطقسات علی رای بقراط» و «تفسیره لکتاب طبیعة‌الانسان» پرداخته‌است نام این‌دو کتاب مستقلا در رسالهٔ حنین آمده[۲] ودر شکوك همچنانکه دیده می‌شود رازی آندورا جدا ازهم نام برده‌است بنابراین لازم دیده شده که واوی میان نام آن دوکتاب درمتن بیرونی افزوده شود رازی در شکوك چنین‌گوید:

«کتاب او «دراسطقسات بنابر رای بقراط» وکتاب او «در تفسیر کتاب بقراط درطبیعت آدمی» پیش‌ازآنکه مطالب این دو کتاب را که جالینوس درآنها راه برهان را نه‌پیموده یادکنیم لازم‌است سخن آن گروه‌راکه جالینوس باآنها مناقضت می‌ورزد حکایت کنیم پس گوئیم که آنها می‌گویند. . . »

۱- رازی، شکوك، ص ۲۰

۲- حنین، رساله، شمارهٔ ۱۱و۱۰۲

ودرجائی دیگرچنین گوید:

آشکارگردیدکه آنچه که درکتاب اسطقسات وکتاب طبیعةالانسان نوشته شده با گفتار آنکس که هیولای آتش و هوا وآب و زمین را اجرام صغار غیرقابل قسمت می‌داند مناقضت ندارد... وما کتابی مفرد ساختیم ودرآن ازتفصیل آنچه که دراین کتاب بمناقضت این گفتار آمده وهمچنین آنچه را که قدما در اسطقسات و مبادی و کیفیات گفته‌اند بحث نمودیم[1].

۸۷- ماقالت القدماء فی المبادی والکیفیّات (آنچه که پیشینیان دربارهٔ مبادی وکیفیات گفته‌اند).

۸۸- الشکوک علی جالینوس (شکوک برجالینوس)

دربارهٔ این کتاب به‌تفصیل بحث خواهد شد.

۸۹- فیما وقع للجاحظ من التناقض فی فضیلة الکلام(تناقضاتی که برای جاحظ درکتاب «فضیلة الکلام» رخ داده‌است).

ابوعثمان عمروبن بحرجاحظ که دربارهٔ او پیش‌ازاین سخن رفت علم کلام را بسیار مهم می‌دانست و معتقد بودکه همهٔ پزشکان باید متکلم باشند و اگر طبّ زادهٔ افکار متکلمان حاذق باشد در اصولی‌که آنان برآن پایه می نهند خللی یافت نخواهد شد[2]. وبدین مناسبت او کتابی مستقل تحت عنوان «فی فضیلة صناعة الکلام» نوشته است که رازی تناقضات آن‌را درکتابی گردآورده‌است نسخه‌ای ازکتاب جاحظ درموزه بریتانیا درضمن مجموعه‌ای محفوظ است[3].

۱- رازی ، شکوک ، ص۱۲

۲- جاحظ،الحیوان،ج۵ ص ۵۹

۳- هیرشفیلد ، مجموعه‌ای از رسائل جاحظ (عجب‌نامه) ،ص۲۰۲

منطقیات

۹۰- المدخل الی المنطق (پیش درآمد به علم منطق)

پیش از رازی جالینوس کتابی بنام «المدخل الی‌المنطق» داشته که ترجمهٔ سریانی و عربی آن در زمان رازی در دسترس مسلمانان بوده‌است حنین در رسالهٔ خود می‌گوید که او آن را به سریانی وحبیش آن را برای محمد بن موسی بعربی ترجمه کرده‌است[۱]. و بی‌شک رازی درنوشتن این کتاب تحت تأثیرجالینوس بوده‌است متأسفانه ازکتاب رازی و ترجمهٔ عربی مدخل جالینوس اثری دردست نیست ولی متن یونانی مدخل جالینوس درسال ۱۸٤٤ بوسیلهٔ دانشمندی بنام مینویداس میناس Minoidas Mynas در یکی از دیرهای Mt. Athos یافت شده و درهمان سال منتشر گشته است و ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان *Institutio Logica* Galen's درسال ۱۹٦٤ در بالتیمور Baltimore چاپ و منتشر گشته‌است[۲].

۹۱- جوامع قاطیغوریاس و باریرمیناس و انالوطیقا (جوامع کتاب المقولات و کتاب العبارة و کتاب القیاس)

قاطیغوریاس *Categoria* در عربی «المقولات» ، باری ارمیناس *De Interpretatione* درعربی «العبارة» انالوطیقا *Analytica* در عربی «القیاس» (انالوطیقای اول *Analytica Priora* قیاس وانالوطیقای ثانی *Analytica Posteriora* برهان است)[۳]. این هرسه کتاب ازارسطو است و ابونصرفارابی هنگام ذکرآثار فلسفی ارسطو وموضوعاتی راکه‌ارسطو

۱- حنین، رساله ، شمارهٔ ۱۲٦.

۲- شپنگلر ، مقدمهٔ المدخل الی المنطق جالینوس ، ص۳

۳- نیکولا رشر ، تحول منطق اسلامی، ص ۱۸

ازآنها بحث کرده توضیح کافی داده‌است[۱].

ابن ندیم هنگام ذکر ازقاطیغوریاس گوید این کتاب را مختصرات‌وجوامعی‌مشجر وغیرمشجراست که بوسیلهٔ ابن مقفع، ابن بهریز، الکندی، اسحق بن‌حنین، احمدبن الطیب، الرازی نوشته شده[۲]. ودرمورد باری ارمیناس گوید مختصرات این‌کتاب بوسیلهٔ حنین، اسحق، ابن‌المقفع، الکندی، ابن بهریز، ثابت بن‌قرّه، احمدبن‌الطیب، الرازی‌انجام گردیده‌است[۳]. ازجوامع رازی متأسفانه اثری دردست نیست ولی نسخی‌ازآثار برخی‌ازدانشمندان فوق دراختصار این سه کتاب برای ما باقی‌است[۴].

۹۲- فی المنطق بالفاظ متکلّمی الاسلام (درمنطق باالفاظ متکلمان اسلام)

ازاین‌جا برمی‌آید که متکلّمان اسلامی الفاظ خاصّی در منطق بکار می‌بردند تا از نسبت بالحاد و تکفیر درصورت بکار بردن الفاظ یونانی برکنار بمانند. ابوریحان بیرونی می‌گوید از آنجا که منطق بارسطو منسوب‌است و برخی ازآراء واعتقادات او با اسلام وفق نمی‌دهد زیرا یونانیان و رومیان در زمان او بت‌پرست وستاره‌پرست بودند اکنون اهل تعصّب بدین جهت هرکس که نامش با سین ختم می‌شود او را بکفر و الحاد نسبت می‌دهند درحالیکه سین درزبان آنان در اسم اصلی نیست بلکه همچون رفع است برای مبتدا درزبان عرب. ابوریحان سپس‌اشاره به‌منطق‌وتنفرمردم‌ازآن بجهت‌آنکه‌اصطلاحات آن شبیه به‌اصطلاحات یونانی‌است می‌کند وسپس گوید اکنون‌که طرق این‌فن‌را باالفاظ مالوف خود درعلوم بکارمی‌برند موجب‌اشمئزازنمی‌گردد «وهانراهم یستعملون فی‌الجدل واصول الکلام والفقه طرقه ولکن بالفاظهم المعتادة فلایکرهونها»[۵]. پس می‌توان حدس زدکه «الفاظ متکلمان اسلام» که درنام کتاب رازی آمده همان «الفاظ معتاده» است که

۱- فارابی، فلسفة ارسطوطالیس، ص۷۲ و ۷۳ و ۷٤

۲- ابن‌ندیم، فهرست، ص ۲٤۸

۳- ماخذ پیشین، ص ۲٤۹

٤- عبدالرحمن بدوی، مخطوطات ارسطو فی‌العربیة، ص۱۰ و ۱۱ و ۱۲

۵- بیرونی، تحدید نهایات‌الاماکن، ص۹

ابوریحان تصریح می کند که دانشمندان هنگام استدلالات منطق بکار می برند. نکته‌ای که یادآن مناسب می نماید اینکه تغییر دادن الفاظ واصطلاحات‌وامثال منطق‌ازآن‌صورت‌که شبیه به‌صورت یونانی است به‌صورتی کـه مالوف نزد دانشمندان اسلامی است امری سابقه‌دار بوده وکتاب رازی و بیان بیرونی موبّد این مطلب‌است ولی ابتکـار این تغییر بیشتر به‌غزّالی نسبت داده می‌شود.

ابوالحجاج یوسف بن محمد ابن طملوس Abentomlus دانشمند اسپانیائی وشاگرد ابن رشد می گوید من به‌تصفّح کتب ابوحامد پرداختم و از تلویحات و اشارات او که نزدیک به‌تصریح بود دریافتم که‌اورا درصناعت منطق تالیفاتی‌است که آنهارا بنام منطق ننامیده وازمیان این کتب معیارالعلم ومحک‌النظر والقسطاس المستقیم ومقدمهٔ المستصفی فی الفقه‌ومقدمهٔ مقاصداست این کتابهائی راکه ابوحامد تالیف کرده درصناعت منطق‌است ولی او نامهای کتب و نامهـای معانی مورد استعمال درآن را تغییر داده واز بکار بردن الفاظ اهل آن صناعت به‌بکاربردن الفاظی که مالوف نزد فقهاومعتاد نزد علمای معاصر اوست روی‌آورده واین بدان‌جهت بوده که خود را از رنج وخواری که برعلمای پیش‌از او درنتیجه بکاربردن الفاظ نامأنوس پیش‌آمد برحذر بدارد و خداوندهم بالطف خود و باحیلهٔ بدیعی‌که باو عطا کرد او را ازآن بلیّه برطرف نگاه داشت[۱].

۹۳- کتاب البرهان (کتاب برهان)

جالینوس نیز کتابی تحت این عنوان داشته‌است که برخی‌ازمطالب آن را رازی مورد ایراد قرارداده‌است[۲].

۹۴- کیفیّة الاستدلال (چگونگی استدلال)

رازی درضمن ایرادات خود برجالینوس بااین‌نکته‌ که در استدلال باید مقدمات‌را ازمواضعی که لزوم آن برای مطلوب ضروری است اخذ و اکتساب کرد اشاره‌است[۳].

۱- ابن طملوس ، المدخل لصناعة المنطق ص ۱۳

۲- رازی ، الشکوك علی جالینوس، ص ۲

۳- ماخذ پیشین ، ص ۲

و می‌توان استنباط کرد که او روش خاصی را در کیفیت استدلال رعایت می‌کرده‌است.

۹۵- قصیدته فی المنطق (قصیدهٔ او درمنطق)

بیرونی دو قصیدهٔ دیگر از رازی تحت عنوان «قصیدته الالهیّة» و «قصیدته فی العظة الیونانیّة»[1] یاد کرده و ازاین برمی‌آیدکه او را ذوق شاعری بوده‌است و چنانکه پس‌ازاین خواهدآمد فقط دو بیت ازاو که‌دربارهٔ معاد باو نسبت داده شده در کتب یاد گردیده است.

۹۶- فی الخبر کیف یسکن الیه وما علامة المحقق منه (دربارهٔ خبر و اینکه چگونه پذیرفته می‌شود و نشانهٔ محقق آن چیست)

مسألهٔ اخبار از گذشته و چگونگی قبول آن اخبار و کیفیّت صحت‌وسقم آن مورد بحث دانشمندان قرن سوم‌وچهارم خصوصاً معتزله بوده‌است برخی از دانشمندان نه‌تنها خبر واحد بلکه خبر متواتررا هم قبول نداشته‌اند ابن راوندی دو کتاب داشته که در یکی خبر واحد را ثابت کرده ودردیگری عقیدهٔ آن کسان که تواتر را باطل می‌دانسته‌اند ردّ کرده‌است[2].

ازآنچه که از گفتار ماتریدی برمی‌آید می‌توان حدس زدکه ردّ ابن راوندی متوجه ابوعیسی ورّاق بوده‌است. اودرردّ گفتهٔ ابوعیسی چنین احتجاج می‌کندکه خبر یااصلاً قابل قبول نیست دراین‌صورت دربارهٔ ایام‌گذشته و بلاد دور ووقایع دیرین جهل‌لازم آید و یا آنکه درصورت متواتر بودن قابل قبول‌است. بنابراین اخبار پیغامبران را باید راست داشت و پذیرفت[3].

وبخوبی می‌توان حدس زدکه مسألهٔ خبر و ردّ و قبول‌آن بامسأله پیغمبری‌ونبوت ارتباط داشته ولذا دانشمندان بسیار باین مسأله توجّه کرده ودرآن موشکافی کرده‌اند.

۱- بیرونی ، رسانه ، شمارهٔ ۱۲۴و۱۵۰

۲- ابن‌ندیم ، فهرست (ارمغان علمی)، ص۷۲

۳-ماتریدی ، کتاب التوحید ، ص۱۹۸

حسن بن سهل بن الشمشخ بن غالب رساله‌ای دارد بنام «فی الاخبار التی یخبر بها کثیرون» او دراین رساله می‌گوید: عقیده باینکه هرچیزی را جمعی کثیر نقل کنند باید پذیرفت فسادش آشکاراست زیرا مثلاً امت کثیری از پیروان عیسی اخبار حاوی فضیلت اورا نقل می‌کنند درحالیکه امت‌های مجوس و صابیان و یهود باو رذائلی منسوب می‌دارند. مولف رساله جدولی ترتیب می‌دهد و اخباررا برحسب شرایط و قرائن عقلی و غیرعقلی تقسیم می‌کند و صحت وسقم هریک را برحسب آن شرایط وقرائن اظهار می‌دارد وروشن می‌سازد که کدام قسم خبرمتواتر را باید پذیرفت و کدام را باید رد کرد ودرکدام باید توقف نمود تادلیل عقلی بردرستی آن پیدا شود[۱].

۳- رسائل علمی، ورق ۳۴—۴۱

توضیح آنکه درموزهٔ بریتانیا مجموعه‌ای تحت نام «رسائل علمی» Scientific Treatises وجود دارد که بشمارهٔ ۷۴۷۳ اضافات(Add. 7473) ضبط شده این مجموعه حاوی رساله‌های نفیس علمی است ازجمله: «مسائل سئل عنها ثابت بن قرة الحرانی»، «رسالة یتضمن آداب وحکمة» «شرح رسالة ادب الکاتب ابن قتیبة»، «المختصر فی القرانات ابن ابی طاهر»، «کتاب بطلمیوس فی الهیئة المسمی بالاقتصاص»، «العمل بالصحیفة الزیجیة الطلیطلی»، «رسالة الرئیس ابی علی سینا فیما تقرر عنده فی حجج المثبتین للماضی مبدءً زمانیا»، «المدخل الی العدد الذی وضعه نیقوماخس»، «من کتاب ابولونیوس فی الاشکال الصنوبریة»، «فی الکسور الهندیة ابومعشر»، «فی الضرب والقسمة بالهندی ابوالمجد بن عطیة»، «مقالة الشیخ الرئیس ابی علی بن سینا فی النفس» این مجموعه با «السیرة الفلسفیة» رازی آغاز می‌شود و نسخهٔ منحصر بفرد آن کتاب است که برای اولین بار آن را کراوس معرفی و چاپ کرد. نسخه‌ای عکسی از مجموعهٔ رسائل فوق درکتابخانهٔ موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران موجود است.

۹۷ـ فی مقدارمایمکن ان یستدرك من النجوم عند من قال انّها احیاء ناطقة ومن لم یقل ذلک(دراندازهٔ آنچه که ممکن است استدراك گردد ازستارگان نزدآنانکه قائل هستند باینکه ستارگان زنده وگویایند وآنانکه قائل باین مطلب نیستند).

جابربن حیان اعتقاد باینکه ستارگان ناطق وگویااند به فیثاغورس وفرفوریوس[۱] ومقدسی آن را به‌ارسطو[۲] نسبت داده و شاید نظر رازی ازمیان حکمای اسلامی که براین عقیده بوده‌اند متوجه ثابت بن قرّه حرّانی بوده‌است[۳].

۹۸ـ فی الهیئة (درهیئت)

این کتاب مورد استفاده ابوریحان بیرونی قرارگرفته او درآنجاکه به‌بیان فاصلهٔ طولی میان بغداد و ری می‌پردازد گوید آنچه که مابدست آوردیم مقارب است باآنچه که ابوبکرمحمدبن زکریای طبیب درمقالهٔ خود درهیئت یادکرده‌است[۴].

۹۹ـ فی علّة قیام الارض وسط الفلک(درعلّت برپا بودن زمین درمیان آسمان)

۱۰۰ـ فی انّه لایتصور لمن لم یرتض بالبرهان انّ الارض کریّة والناس حوالیها (دراینکه برای آنکس که برهان نمی‌پذیرد مسألهٔ اینکه زمین کُروی است و مردمان دراطراف آن هستند قابل تصورنیست)

۱ـ جابربن حیان، کتاب البحث (مختار الرسائل جابربن حیان)، ص۵۰۶

۲ـ مقدسی، البدء والتاریخ، ج۲ ص۲۰

۳ـ ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ص۱۳۶«... وثابت بن قرة الحرانی ـ که مرکتب فلسفه را ترجمه اوکردست از زبان و خط یونانی بزبان‌وخط تازی ـ برآنک افلاك‌وکواکب احیاء و نطقااند برهان کردست و گفتست که ...»

۴ـ بیرونی، تحدید نهایات الاماکن، ص۲۲۴

نویسندگان رسائل اخوان الصفا می‌گویند علت اینکه خداوند شکل عالم را کروی قرارداده اینست که این شکل برتر ازاشکال پنج‌گانه دیگر ازقبیل مثلث ومربع ومخروط وجز آناست ودیگر آنکه‌آن مساحتش ازدیگران وسیع‌تر وحرکتش سریع‌تر واز آفات دورتراست و نیزقطرهای‌آن برابر ومرکز آن درمیاناست[۱].

پیشنیان نه‌تنها زمین بلکه آب و سایرطبایع را نیز مستدیر و کروی می‌دانستند[۲]. وبقول حاجی سبزواری:

و کل جسم فلکی عنصری   شکل طبیعی لـه هو الکری[۳]

۱۰۱- فی انّ طلوع الکواکب وغروبها من حرکة السما دون حرکة الارض

(دراینکه طلوع وغروب ستارگان ازحرکت‌آسماناست نه حرکت زمین)

عدهٔ کمی ازدانشمندان معتقد بوده‌اند که زمین بگرد محورخود می‌چرخداز فلاسفه یونان اصحاب فیثاغورس Pythagoras و اریسطرخس Aristarchos منجّم که در حدود ۲۷۰ پیش‌ازمسیح می‌زیسته وازهندیان اریبهط Aryabhata که دراواخرقرن پنجم مسیحی زندگانی می‌کرده‌است ولی ازمیان عرب‌ها گمان نمی‌رود که کسی گمان کرده باشد که کره آسمانی ساکن است و زمین بر گرد محور خود می‌چرخد جز ابوسعید احمد بن محمّد بن عبدالجلیل السّجزی ریاضی‌دان مشهور که در نیمهٔ دوم از قرن چهارم می‌زیسته است. ابوعلی حسن مراکشی ازدانشمندان قرن هفتم درکتاب جامع المبادی والغایات (قسمت چاپ نشده) هنگام توصیف اسطرلاب معروف بزورقی چنین می‌گوید: «ابوریحان بیرونی گفته‌است که مستخرج این اسطرلاب ابوسعید سجزی است وآن مبنی‌است براینست‌که زمین متحرك است وفلك وآنچه درآناست بجز هفت ستارهٔ سیار ثابت است. بیرونی سپس گفته است که این شبهه‌ایست که گشودن آن دشواراست و این از بیرونی بسیار

۱- رسائل اخوان الصفا، ج۲ص۲۰۹

۲- علی‌بن ربن‌طبری ، فردوس‌الحکمة، ص۵۴۷

۳- سبزواری، شرح غرر الفرائد، ص۲۵۵

شگفت است چگونه بنظر او دشوار می‌نماید چیزی که فساد و بطلان آن درغایت ظهور است واین امری است که ابوعلی سینا درشفا و رازی در کتاب ملخّص ودر بسیاری از کتابهایش و دیگران فساد آن را آشکار ساخته‌اند»[۱]. منظور دانشمند مراکشی همین کتاب رازی است که نام آن درفوق ملاحظه می‌شود.

۱۰۲ـ فی انّ الکواکب علی غایة الاستدارة لیس فیها نتوء واغوار (دراینکه ستارگان درغایت استدارت هستند ودرآنها برآمدگی‌وفرورفتگی وجود ندارد)

۱۰۳ ـ فی علّة تحرّك الفلك علی استدارة (در علّت اینکه حرکت فلك دوری است)

۱۰۴ـ فی انّ الضلع غیرمشارك للقطر (دراینکه ضلع مشارك قطرنیست)

۱۰۵ـ فی کیفیّة الابصار (درچگونگی دیدن)

ابن ابی اصیبعه این کتاب را چنین توصیف می کند: «کتاب او درچگونگی ابصار که درآن بیان کرده که ابصار باخروج شعاع ازچشم صورت نمی گیرد ودراین کتاب اشکالی‌راکه درکتاب مناظراقلیدس‌است ردّ نموده‌است»[۲] رازی‌درکتاب شکوك عقیده خود را دربارهٔ ابصار بتفصیل بیان کرده وقول جالینوس‌را دراین باره ردّ نموده و نیز اشاره کرده که کتاب مفرد (= کتاب‌فوق) دراین‌مبحث‌نوشته‌است[۳]. عبیدالله‌بن‌بختیشوع باب چهل‌ونهم از کتاب خود را دربارهٔ ابصار آورده ودرآنجا عقیدهٔ دیموقریطوس Democritus و افیقورس Epicurus و داقلوس Diocles و افلاطون را بیان کرده‌است[۴].

۱ـ نالینو ، علم‌الفلك، ص ۲۵۱و۲۵۲

۲ـ ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۸ (ص ۴۲۲)

۳ـ رازی ، الشکوك علی جالینوس، ص ٥

٤ـ عبیدالله بن بختیشوع، الروضة الطبیة، ص ۶۹و۷۰. « وقد اختلف القدماء فی کون الابصار واعتقد کل واحد منهم رایاً ما منهم دیموقریطوس و افیقورس فانهما کانا یریان‌ان القوة البصریة تتکون بتخیلات تصور فی الشعاع البصری وترجع الی البصر. واما داقلوس فکان یری الشعاع البصری یخالط الامثلة التي تصور فیه ...».

فخرالدین رازی عقیدهٔ جالینوس و رازی را دربارهٔ وجود شعاع نور درچشم بتفصیل بیان کرده‌است[1].

۱۰۶- فی العلة التی لها یضیق النظر فی‌النور ویتّسع فی‌الظلمة (درعلّت آنکه دیده دربرابر نورتنگ ودرتاریکی گشاده می‌گردد)

رازی در شکوك خود برجالینوس در مسأله ابصار به موضوع فوق نیز اشاره کرده‌است[2].

۱- فخرالدین رازی ، المباحث المشرقیة ، ج۲ ص۲۹۷

۲- رازی ، الشکوك، ص۵

تفسیرها و تلخیص‌ها و اختصارات

۱۰۷- تفسیر کتاب طیماوس (تفسیر کتاب طیماوس)

طیماوس نام کتاب معروف افلاطون است در این کتاب شخصی بنام طیماوس طرف اصلی محاوره است آگاهی دقیق از این شخص در دست نیست و محتمل است که افلاطون بعنوان یک شخصیّت خیالی از آن استفاده کرده باشد. در کتاب طیماوس مباحث مهمی از علم طبیعی مورد گفتگو قرار گرفته است[۱].

احتمال می‌رود که رازی مستقیماً از طیماوس استفاده نکرده بلکه از تلخیص جالینوس که بنام «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» است بهره گرفته باشد[۲]. ویا آنکه تفسیر فلوطرخس را مورد تفسیر قرار داده باشد خصوصاً اینکه ابن ندیم از این کتاب بعنوان: «تفسیر کتاب فلوطرخس فی تفسیر کتاب طیماوس» نام برده است[۳].

۱۰۸ - اختصار کتاب النبض الکبیر (اختصار کتاب بزرگ درنبض)

کتاب بزرگ درنبض از آثار جالینوس است وحنین بن اسحق از آن یاد کرده است[۴]. رازی در کتاب شکوک می‌گوید این کتاب علی رغم جلالت وشرافتش شکوک بسیار دارد که من بیاری خداوند تصمیم دارم کتابی مفرد بنویسم وآن شکوک را احصاء واستقصاء کنم[۵]. ومعلوم نیست رازی درهمین اختصارخود آن شکوک را یادکرده ویا آنکه کتابی جداگانه نوشته که ازبین رفته ویا آنکه اصلاً عمرش بنوشتن آن وفا نکرده است.

۱- فرهنگ کلاسیک اکسفورد، ذیل افلاطون Plato و طیماوس Timaeus.

۲- کراوس، پاورقی رسائل فلسفیة، ص ۱٤۰

۳- الفهرست، ص ۳۰۱

٤- حنین، رساله، شمارهٔ ٦٦

۵- رازی، شکوک، ص ۲۷

۱۰۹ـ تلخیصه لحیلة البرء (تلخیص کتاب چارهٔ بهبود)

حیلة البرء نیز از آثار جالینوس است و حنین از آن یاد کرده است[۱]. و رازی در کتاب شکوك چند مورد از آن نام برده‌است[۲].

۱۱۰ـ تلخیصه للعلل والاعراض (تلخیص کتاب بیماری‌ها وعارضه‌ها)

العلل والاعراض ازآثارجالینوس‌است وحنین دررساله ورازی درشکوك ازآن یاد کرده‌اند[۳].

۱۱۱ـ تلخیصه للاعضاء الآلمة (تلخیص کتاب اعضای دردناك)

الاعضاء الآلمة از آثارجالینوس‌است. حنین دررساله و رازی درشکوك از آن یادکرده‌اند[۴].

۱۱۲ـ تلخیصه لفصول بقراط (تلخیص کتاب فصول بقراط)

پیش‌ازاین درذیل کتاب «المرشد» یاد شدکه دانشمندان زیادی برفصول بقراط تفسیر نوشتند و یا آن را تلخیص کردند برای آگاهی بیشتر از تأثیر فصول بقراط در عالم‌اسلام رجوع‌شود به‌مقالهٔ فرانزرزنتال تحت عنوان: تفسیرهای عربی برفصل اول از آفوریسم بقراط، مجلهٔ تاریخ طب ج XL شمارهٔ ۳، مه ـ ژوئن ۱۹۶۶.

۱۱۳ـ تلخیصه لکتاب فلوطرخس (تلخیص کتاب پلوتارك)

پلوترخس (= پلوتارك) فیلسوف و بیوگرافی نویس یونانی است که پس ازسال ۱۲۰ میلادی ازدنیا رفته‌است. ترجمه‌های عربی آثاراو مورد استفادهٔ مسلمانان بوده‌است ابن ندیم برخی ازآثار او ازجمله «الآراء الطبیعیّة» را نام برده است[۵].

رازی نه تنها کتاب پلوترخس را تلخیص کرده و برتفسیر او برطیماوس تفسیر

۱ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۲۰

۲ـ رازی، شکوك، ص ۵ و ۱۸ و ۲۰

۳ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۱۴؛ رازی، شکوك، ص ۵ و ۱۲

۴ـ حنین، رساله، شمارهٔ ۱۵؛ رازی، شکوك، ص ۱۸

۵ـ فهرست، ص ۲۵۴

نوشته بلکه به‌متابعت ازاو کتابی نوشته و آن را «الآراء الطبیعیّة» نامیده‌است[۱]. و نیز در کتاب «مقالة فی مابعد الطبیعة» خود از کتاب الآراء الطبیعیّة پلوترخس نقل قول کرده‌است[۲].

۱- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۰۱؛ قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۲۷۶

۲- رسائل فلسفیة، ص ۱۳۲. کتاب آراء طبیعیهٔ پلوترخس بوسیلهٔ قسطا بن لوقا بعربی ترجمه شده و تحت عنوان «فلوطرخس فی الآراء الطبیعیة التی ترضی بها الفلاسفة» بوسیلهٔ عبدالرحمن بدوی درمصر منتشر گشته است.

فلسفیه وتخمینیّه

۱۱۴ـ العلم الالهی الصغیرعلی رای سقراط (کتاب کوچک درعلم الهی بنابر رای سقراط)

رازی احترام زیادی برای سقراط قائل‌است ودرکتاب السیرةالفلسفیهٔ خوداورا بعنوان «امامنا سقراط»[۱] یاد می‌کند ومی‌کوشد تاثابت نماید که ازسیرهٔ او عدول نکرده وبدان سبب سزاوار نام فیلسوف هست.

۱۱۵ـ جوابه عن انتقاد ابی‌القاسم علیه (پاسخ او بانتقاد ابوالقاسم براو)

۱۱۶ـ العلم‌الالهی الکبیر (کتاب بزرگ درعلم‌الهی)

دربارهٔ علم الهی رازی بتفصیل بحث خواهد شد.

۱۱۷ـ فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی العلم الالهی (در روشن ساختن اشتباه آنکه به‌علم الهی او انتقادکرده‌است)

مقصود او ابوالقاسم کعبی‌است چنانکه پیش‌ازاین اشارت رفت.

۱۱۸ـ فی الفلسفة القدیمة (درفلسفهٔ باستان)

فلسفهٔ قدیمه که گاهی ازآن تعبیر به‌فلسفهٔ طبیعیّه‌می‌شود دربرابرفلسفهٔ مدنیه‌است. مسعودی می‌گوید فلسفهٔ مدنیه بوسیلهٔ سقراط وافلاطون‌وارسطو رواج یافت‌واین‌فلسفه با فلسفهٔ اولای طبیعی مباینت دارد واین فلسفهٔ طبیعی‌همان‌است که فیثاغورس‌وثالیس ملطی‌ویونانیان عوام و صابیان مصری که بازماندهٔ آن دراین زمان صابیان حرّانی هستند برآن بوده‌اند. مسعودی سپس ازارسطو نقل می‌کند که درکتاب الحیوان گفته‌است که بیست سال پس‌اززمان سقراط مردم ازفلسفهٔ طبیعیّه به‌فلسفهٔ مدنیه متمایل گردیدند[۲].

۱ـ رازی، السیرة الفلسفیة، (رسائل فلسفیة)، ص۹۹

۲ـ مسعودی، التنبیه والاشراف، ص۱۰۱

صاعد اندلسی پس‌ازاینکه عین مطلب بالارا نقل کرده می‌گوید گروهی‌ازمتاخران کتابهائی بنابرمذهب فیثاغورس‌وپیروان او تألیف کردند ودرآن «فلسفهٔ طبیعیّهٔ قدیمه» را یاری کردند وازمیان‌آنان ابوبکرمحمد بن زکریای رازی‌است[1].

ابن رشد ازمیان طبیعیان اول نام انکساغورس وابن‌دقلیس وذیمقراطیس‌وپیروان آنها را نقل می‌کند وهمچنین توافق آنهـا را دربرخی ازمطالب با فیثاغوریان و افلاطون بیان می‌دارد و نیز تصریح می‌کند که افلاطون در بیشتر آراء خود از اصحاب اعداد یعنی فیثاغوریان متابعت کرده است[2].

بنابراین ارتباط افلاطونی بودن رازی و تمایل او به فیثاغوریان با تایید او فلسفهٔ طبیعیهٔ قدیمه را کاملاً آشکاراست .

۱۱۹ ـ فی الانتقاد والتحذیر علی اهل الاعتزال (درانتقاد وبرحذر داشتن علیه معتزلیان)

ازایراداتی که رازی بربزرگان اهل اعتزال مانند جاحظ و بلخی و ناشی گرفته برمی‌آیدکه او با اهل اعتزال میانهٔ خوبی نداشته و کتاب او درانتقاد و تحذیر مویّد این مطلب است .

۱۲۰ـ الاشفاق علی المتکلمین (دلسوزی برمتکلمان)

مقصود از او متکلّمان مذهب معتزلی است کـه در زمان رازی نفوذ و قدرتی فراوان داشتند .

۱۲۱ـ میدان العقل (میدان خرد)

ابن ابی اصیبعه ازاین‌کتاب بعنوان «میزان العقل» نام می‌برد[3]. کراوس کتابی بنام «میدان العقل» از جابر بن حیّان ذکر کرده و نسخه‌های خطی آن را نشان داده است

---

۱ ـ صاعداندلسی، طبقات الامم ، ص ۳۳

۲ـ ابن رشد ، تفسیر مابعدالطبیعة ، ص ٦٤ و ٦٦٢و٦٣٥

۳ـ ابن‌ابی‌اصیبعه ، شمارهٔ ١٦٨ (ص ٤٢٦)

بنابراین رازی نام کتاب خود را ازجابر اقتباس کرده و ابن ابی اصیبعه وابن ندیم باشتباه آن را میزان العقل خوانده‌اند[1].

۱۲۲ـ الحاصل (حاصل)

جابربن حیّان نیز کتابی بنام «الحاصل» داشته که کراوس آن را معرفی کرده‌است[2].

۱۲۳ـ الرسالة الهادية الى الفهرست (رسالهٔ راهنمای فهرست)

رازی دراین کتاب فهرست آثار خود را نوشته‌است وگویا همین فهرست بوده‌که مورد استفادهٔ ابن ندیم در نقل آثار رازی قرارگرفته‌است زیرا او می‌گوید: «ماصنّفه الرّازی من الکتب منقول من فهرسته»[3].

۱۲٤ـ قصیدته الالهیّة (قصیدهٔ الهی)

ابن ابی اصیبعه ازآن بعنوان: «اشعار فی العلم الالهی» تعبیر کرده‌است[4].

۱۲۵ـ فی سبب خلق السباع (درعلّت آفرینش درندگان)

۱۲٦ـ الشکوك علی ابرقلس (شکوك بر پرکلس)

رازی در «مقالة فی مابعدالطبیعة» خود آنجاکه استدلالهای ارسطو را مبنی برعدم تناهی حرکات عالم بیان می‌کند در پایان استدلال دوم گوید این شبهه بدلیلی است که برقلس بآن تمسّك ورزیده وما باندازهٔ کافی درمناقضت آن سخن گفته‌ایم[5].

ابرقلس یا برقلس (= برکلس)[6] Proclus هرچند افلاطونی بوده‌است ولی درمسألهٔ قدم عالم جانب ارسطو را گرفته و حجت‌هائی برآن اقامه کرده‌است. ابن‌ندیم درضمن

۱ـ کراوس، جابربن حیان، ج ۱ ص ۸۸

۲ـ ماخذ پیشین، ج ۱ ص ۸۲

۳ـ ابن ندیم، فهرست، ص ۲۹۹

٤ـ ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۸٤ (ص ٤۲٦)

۵ـ رسائل فلسفیة، ص ۱۲۸

٦ـ اسفراینی، التبصیر فی‌الدین، ص ۱۲۱

اخبار یحیی‌النحوی از کتاب او تحت عنوان: «الرّدعلی برقلس ثمان عشرة مقاله» یاد می‌کند[1]. وقفطی ازاو بعنوان «القائل بالدهر» یاد کرده[2] ترجمه‌ای از کتاب یحیی‌النحوی دردسترس مسلمانان بوده و دانشمندان اسلامی مانند بیرونی از آن نقل قول کرده‌اند[3]. اسحق بن حنین نُه دلیل ازدلیلهای برقلس را بر قدم عالم بعربی نقل کرده‌است[4].

شهرستانی می‌گوید برقلس که منتسب به افلاطون بود درمسأله قدم عالم کتابی ساخت و شبهاتی ایراد کرد. اوسپس هشت شبهه از برقلس نقل می‌کندو آنگاه می‌گوید در هریک ازاین شبهات نوعی مغالطه‌است و بیشتر آن تحکّم است و من کتابی مفرد ساختم ودرآن شبهات ارسطو وتقریرات ابن‌سینا را بیان کردم‌وبرپایهٔ قوانین منطقی آن شبهات را نقض کردم[5].

ازاینکه رازی درهمین‌مسأله درمقالهٔ فی‌مابعدالطبیعه اشاره به‌برقلس ونقض براو کرده احتمال داردکه درکتاب شکوك هم درهمین مسأله بردّ او پرداخته باشد.

۱۲۷- نقض کتاب التدبیر (نقض کتاب تدبیر)

رازی خود کتابی بنام «کتاب التدبیر» داردکه درجزوکتابهای کیمیائی او تحت شمارهٔ ۱۵۵ ذکرخواهد شد و بعید بنظرمی‌آید که کتاب خود را نقض کرده باشد. جابربن حیّان نیز کتابی بنام کتاب التدبیر دارد[6]. ولی معلوم نیست که نقض رازی ناظر بآن کتاب باشد.

۱۲۸- نقض کتاب فرفوریوس الی انابوالمصری (نقض نامهٔ فرفوریوس

۱- ابن‌ندیم، فهرست، ص ۲۵٤

۲- قفطی، اخبار الحکماء، ص۳۵٦

۳- بیرونی، ماللهند، ص۱۷و۱۱۱و۱۱٤

٤- عبدالرحمن بدوی، الافلاطونیة المحدثة عندالعرب، ص ۳٤—٤۲ تحت عنوان: «حجج برقلس فی قدم العالم».

٥- شهرستانی، ملل و نحل، ص۳۳۸ و ۳٤۰

٦- کراوس، جابر بن حیان، ج۱ ص۱۲۹

به‌انابوی مصری)

فرفوریوس‌صوری Porphyry ازدانشمندان قرن سوم‌میلادی‌است که پس‌ازسال ۲۹۸ درگذشته‌اوازشاگردان پلوتن بوده‌وسیرهٔ استاد خودرا نوشته‌است[۱]. وانابو Anebon نام‌کاهن مصری‌است که ازیاری‌گران فلسفهٔ طبیعیّهٔ‌قدیمه بوده‌است[۲]. مسعودی‌هنگام بحث ازصابیان‌گوید: «وپرسش‌هاوپاسخ‌هائی دربارهٔ علوم الهی میان فرفوریوس‌صوری صاحب‌کتاب ایساغوجی درمدخل کتاب ارسطو درمنطق نصرانی که پوشیده مذاهب صابیان یونانی را یاری می‌کرد و میان انابوکاهن مصری ــ از هواخواهان فلسفهٔ اولی که فیثاغورس‌وثالیس‌ملطی‌و دیگران برآن بودند یعنی‌مذهب صابیان مصری ــ واقع شد ونامه‌هائی که میان‌آنان ردّوبدل‌شده نزدآنان که‌آشنا بعلوم‌اوائل‌هستند معروف‌است»[۳].

شهرستانی قسمتی ازنامهٔ فرفوریوس به‌انابورا نقل‌کرده دراین‌نامه فرفوریوس می‌گوید: «اینکه شماگمان می‌برید که‌افلاطون ابتدای زمانی برای عالم‌قائل‌است‌دعوی‌نادرست‌است زیرا اومعتقدنیست که عالم ابتدای‌زمانی‌دارد بلکه معتقداست‌ابتداء علی‌جهةالعلة دارد»[۴].

این نامه را Th. Gale از جاهای مختلف گرد کرده و بهم پیوسته ودر کتاب خود Editio Princeps در اکسفورد درسال ۱۶۷۸ منتشرساخته است[۵].

۱۲۹ ، ۱۳۰ ـ کتابان الی الحسن بن محارب القمی (دو نامه به حسن بن محارب قمی)

شهرستانی از نوزده تن بعنوان متأخران فلاسفه اسلام یاد می‌کند که نخستین آنها یعقوب بن اسحٰق کندی وآخرین‌آنان ابوعلی سینا است و دهمین آنان ابومحارب حسن بن

۱ـ برای آگاهی بیشتر از زندگی وآراء او رجوع شود به‌مقدمهٔ احمد فؤاد الاهوانی برکتاب «ایساغوجی لفرفوریوس الصوری نقل ابی‌عثمان الدمشقی».

۲ ـدر بارهٔ «فلسفهٔ طبیعیهٔ قدیمه» در ذیل کتاب شمارهٔ ۱۱۸ بحث شد.

۳ـ مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۱۳۸

٤ـ شهرستانی، ملل و نحل، ص ۳٤۵

۵ـ کراوس، جابر بن حیان، ج ۲ ص۱۲۸و ۱۲۹

سهل بن محارب قمی است[1].

ابوحیّان توحیدی یک جا داستان ابن‌ثوّابه و دوستش را از قول ابوبکرالصیمری بوساطت نقل ابن سمکه و ابن محارب و احمدبن‌طیّب نقل می‌کند[2]. ودرجائی دیگر دو بیت زیرا که ابن محارب فیلسوف درحق خودگفته و بوساطت نقل ابوزکریا صیمری و سمکه قمی برای او انشاد شده برای ابی سلیمان می‌خواند.

صدفت علی الدنیا علی حبّی الدنیا　　ولابد من دنیـا لمن کان فی الدنیا

وادفعهـا عنّی بکـنی ملالـة　　واجذبها جذب المخادع بالاخری

و ابوسلیمان این‌اشعار را باحسن قبول تلقی‌می‌کند وذهن‌صاف و قریحهٔ شریف ابن‌محارب را می‌ستاید[3]. مؤلف منتخب صوان الحکمة ازاو بعنوان حسن بن اسحٰق بن محارب قمی یاد می‌کند و می‌گوید ابن‌عمید باو افتخار کرده و گفته‌است که اگر از شهر ما قم کسی جز ابن‌محارب بیرون نیامده بود برای علوّ درجه آن شهر کافی بود[4]. ازاین‌جا بدست می‌آید که ابن‌محارب مردی ادیب‌وفیلسوف بوده ولی‌ازاینکه مضمون دو رسالهٔ رازی باو چه بوده است اطلاعی دردست نیست.

۱ـ شهرستانی، ملل و نحل، ص۲۴۸

۲ـ ابوحیان توحیدی ، مثالب‌الوزیرین، ص۱۰۷ . یاقوت درمعجم‌الادباء، ج۲ص۴۴ این داستان را از مثالب‌الوزیرین نقل کرده‌است.

۳ـ ابوحیان توحیدی ، المقابسات،ص۲۹۷

۴ـ منتخب صوان الحکمة ، ص۱۳۹

مافوق الطبیعة

۱۳۱ـ النفس الصغیر (کتاب کوچک دربارهٔ نفس)

۱۳۲ـ النفس الکبیر (کتاب بزرگ دربارهٔ نفس)

معلوم می‌شود رازی برای مسأله نفس اهمیّت خاصّی قائل بوده ودوکتاب درباره آن نوشته است متاسفانه هیچ یک ازاین دو کتاب بدست ما نرسیده ولی از آنچه که او درفصل دوم از الطب الروحانی[1] آورده وهمچنین آنچه که ناصرخسرو در زادالمسافرین ازقول او نقل کرده بطور اجمال می‌توان حدس زدکه تکیهٔ رازی در مسألهٔ نفس بر چه پایه‌ای نهاده شده بوده‌است. پیش ازاین هنگـام بیان دو کتاب رازی دربارهٔ هیولی[2] و کتـاب دیگر او دربارهٔ زمان و مکان[3] یاد شد که دانشمندان اسلامی عقیدهٔ قدمای پنج‌گانه را برازی نسبت داده‌اند که یکی‌ازآنها نفس‌است.ناصرخسرو درموارد متعددی ازکتاب خود اشاره به‌عقیده رازی مبنی برقدم نفس کرده‌است از جمله مورد زیراست:

«و دیگر فرقه گفتند نفس برهیولی بنادانی و فاعلی خویش فتنه شدست وازعالم خویش بیفتادست و انـدر هیولی آویختست بآرزوی لذات جسمانی و مرنفس را عالمی هست جز این عالم ولیکن چون با هیولی بیامیخته‌است مرعالم خویش را فراموش کرده است و باری سبحانه عقل را فرستادست اندرین عالم تا مرنفس‌را آگاه کندکه این‌که

۱ـ رسائل فلسفیة، ص۲۷ . دراین فصل رازی بتحلیل نفوس سه گانه افلاطونی یعنی «ناطقهٔ الهیه» و «غضبیهٔ حیوانیه» و «نباتیه و نامیه و شهوانیه» پرداخته‌است رجوع شود به فصلی از همین کتاب که در باره طب روحانی خواهد آمد.

۲ـ همین کتاب، ص ۷۹

۳ـ همین کتاب، ص ۸۰

همی کند خطاست و مراورا ازعالم او یاد دهد تا دست ازاین عالم کوتاه کند و بعالم خویش بازگردد»[۱].

ابن قیّم هنگام یاد کردن عقائد ثنویه عقیدهٔ بقدمای خمسه را یعنی باری تعالی[۱] و زمان وخلاء و هیولی[۱] و ابلیس را بآنان نسبت می‌دهد و سپس می‌گوید محمدبن زکریای رازی براین مذهب بوده است ولی او بجای «ابلیس»، «نفس» را نهاده‌است و به‌قدمای خمسه معتقد شده‌است[۲].

پیش‌از ناصرخسرو ابوحاتم رازی اشاره بعقیدهٔ رازی دربارهٔ نفس کرده‌است[۳] ودانشمندان اسلامی هنگام بیان عقیدهٔ «حرنانیون» یعنی صابیان حرّانی برقدمای خمسه و خلقت عالم اشاره باین تعبیر یعنی عشق نفس بهیولی کرده‌اند[۴].

۱۳۳- فی انّ جواهرلااجسام (درگوهرهائی که جسم نیستند)

یعقوب ابن اسحٰق کندی دو رساله تحت عنوان «فی‌انّه جواهر لااجسام» دارد. محمد عبدالهادی ابوریده مصحّح کتاب، کلمهٔ «توجد» را برای مزید بیان بعنوان کتاب افزوده وآن را بنام «فی انّه توجد جواهرلااجسام» خوانده‌است[۵]. بنابراین اینکه ابن‌ابی اصیبعه کتاب رازی را «فی جواهرالاجسام»[۶] خوانده درست بنظرنمی‌آید. کندی دراین

۱- زاد المسافرین، ص ۲۱۸ . و همچنین آنجا که گفته : «آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بودست تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی آویخته است و ازو صورتها همی کردست از بهر یافتن لذات جسمانی ازو» زاد المسافرین ص ۱۱۵.

۲- اغاثة اللهفان، ج۲ ص ۲۴۱

۳- آنجا که از قول رازی می‌گوید: «ان‌النفس اشتهت ان تتجبل فی‌هذا العالم‌وحرکتها الشهوة لذلک‌ولم‌تعلم مایلحقهامن‌الوبال اذاتجبلت فیه» اعلام‌النبوة، (رسائل فلسفیة) ص ۳۰۸

۴- میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج۲ ص ۴۹۰ «وقد عشقت النفس بالهیولی لتوقف کمالاتها الحسیة والعقلیة علیها»؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج‌البلاغة، ج۲ ص ۱۹۸ «وکان الباری تعالی فی‌الازل عالماً بان النفس تمیل الی التعلق بالهیولی وتعشقها».

۵- رسائل الکندی الفلسفیة، ج۱ ص ۲۶۲

۶- شمارهٔ ۲۲۴ (ص۴۲۷)

دو رساله می‌خواهد ثابت کند که جوهرهائی یافت می‌شود که جسم نیست یعنی غیرمادّی است و پس از اقامهٔ استدلال بدین‌نتیجه می‌رسد که آن جوهری که جسم نیست نفس است ازاین‌جهت می‌توان حدس زد که رازی دراین‌کتاب دربارهٔ چه مطلبی بحث کرده‌است.

۱۳۴- نقض کتاب الوجود لمنصور بن طلحة (نقض «کتاب الوجود» ازمنصور ابن طلحة)

منصوربن‌طلحة‌بن‌طاهربن‌الحسین که عبدالله‌بن‌طاهر اورا «حکم آل‌طاهر» می‌خوانده ازدانشمندانی است که آثار مشهوری درفلسفه از جمله کتابی دربارهٔ هستی تحت عنوان «کتاب الوجود» داشته‌است[1]. او در علم فلک چیره‌دست بوده وکتابی بنام «الابانة عن افعال‌الفلک» نوشته است‌و ابوریحان بیرونی دریکی ازمباحث عقیدهٔ اورانقل کرده‌است[2].

۱۳۵- فی الرؤیا المنذرة (درخواب‌های ترساننده)

ارطامیدورس افسُسی Artemidorus of Ephesus که دراواخر قرن دوم پس از میلاد می‌زیسته کتابی بنام «تعبیر رؤیا» نوشته که حنین بن اسحٰق آن را از یونانی به عربی ترجمه کرده‌است او درباب هفتم از مقالهٔ اول کتاب خود از دو گونه رؤیا بحث می‌کند یکی رؤیاهای مذکّره که درنتیجه فکر دربارهٔ چیزی پیدا می‌شود و دیگری رؤیائی که ازجانب خداوند می‌آید اودرضمن توصیف نوع‌دوم گوید که‌آن خواب‌ازخیروشرّی که درآینده‌واقع می‌شودآگاهی می‌دهد «فینذر بشیء من‌الخیراوالشرّسیکون»[3]. عبیدالله‌بن‌جبرائیل ابن بختیشوع باب سی و نهم از کتاب خودرا اختصاص به بحث رؤیا داده و گوید رؤیا برسه قسم است الهیّة و طبیعیّة وجسمانیّة ودرضمن بیان قسم دوم گوید مانند آنکه کسی دچار بیماری شده باشد و پزشک ازدرمان او درماند و بیمار یا پزشک داروی‌آن بیماری را درخواب دریابند مانند آن زن مصری که شراب راسن را درخواب دید ودر بیداری

۱- ابن ندیم، الفهرست، ص ۱۱۷

۲- قانون مسعودی، ج ۱ ص ۳٦٤

۳- تعبیر الرویاء، ص ۳۲

ازآن نوشید ودرد او برطرف گردید و بدین‌جهت این‌شراب‌را شراب‌الملائکه (= شراب فرشتگان) نامیدند زیرا معتقد بودندکه فرشتگان آن زن را آگاه گردانیده‌اند «لاجل اعتقادهم ان‌الملائکة انذرتها بذلک»[۱].

ابن سینا نیز فصلی ازکتاب تعبیر رؤیای خود را اختصاص به‌بیان رؤیای مبشّره‌و رؤیای منذره داده‌است[۲].

با توجّه به موارد بالا می‌توان حدس زدکه رازی درکتاب رؤیای مُنذرهٔ خود چه مطالبی را بحث کرده‌است.

۱۳۶ ـ فی‌انّ الحرکة معلومة غیرمرئیة (دراینکه حرکت دانستنی‌است ونادیدنی)

۱ـ الروضة‌الطبیة، ص ۵۵. برای‌اطلاع ازاین داستان رجوع شود به تاریخ الاطباء والحکماء اسحق‌بن‌حنین (ترجمهٔ نگارنده)، مجله دانشکده ادبیات، (۱۳۴۴) سال دوازدهم، شمارهٔ۳

۲ـ محمدعبدالمعیدخان، رساله‌ای مفرد در تعبیر خواب از ابن‌سینا (یادنامهٔ ابن سینا، کلکته، انجمن ایران)، ص ۳۰۴

۱۳۷ ـ فی انّ للانسان خالقاً متقنا حکیماً (درآنکه آدمی را آفریننده‌ای استوارکار و داناست)

۱۳۸ ـ فی وجوب دعوة النّبی علی من نقر بالنبوات (درلزوم دعوت پیغمبر بررد آنکه برنبوّات خرده گرفته‌است)

عنوان این کتاب با کتاب او که ذیل شمارهٔ ۱۷۳ آمده مناقضت دارد هرچنداو آن کتاب را «درنبوّات» نامیده ودیگران «نقض الادیان» خوانده‌اند ولی بیرونی درآغاز رساله خود ازکتاب النبوّات رازی بزشتی یاد می‌کند.

۱۳۹ـ فی وجوب الدعاء من طریق الحزم (دروجوب دعا ازراه دوراندیشی)

۱٤۰ ـ الرّد علی سیسن الثنوی (ردّ برسیسن ثنوی)

ابن ندیم این کتاب راتحت عنوان: «فیما جری بینه وبین سیس المنّانی» آورده سیس یاسیسن Sisinnious ازشاگردان مانی بود که بعداز وفات مانی بنابروصیت وتعیین او خلیفهٔ کل مانویان گردید و مقام او در بابل بود[1]. ابن ندیم نام رسائلی از سیس را در کتاب خود آورده است[2].

۱٤۱ ـ الرّد علی شهید فی لغز المعاد (ردّ برشهید درمعمّای معاد)

ازابن ندیم و ابن ابی اصیبعه چنین برمی‌آیدکه رازی دراین رساله می‌خواهد معاد را ثابت کند بنابراین محتمل‌است که اختلاف درنحوه‌آن بوده‌است مانندروحانی‌وجسمانی بودن‌آن. برخی از دانشمندان رساله‌ای در ابطال معاد برازی نسبت داده‌اند ودر برخی

۱ـ کریستن‌سن ، ایران در زمان ساسانیان ، ص ۲۲٤

۲ـ ابن ندیم ، فهرست ، ص ۳۲٦

ازمنابع دو بیت برازی نسبت داده شده که از آن انکارمعاد استنباط گردیده‌است وآن دو بیت این است:

لعمری لاادری وقد آذن البلی | بعاجل ترحال الی این ترحالی ؟
واین مکان النفس بعد خروجه | من الهیکل المنحلّ والجسد البالی ؟

ابوحیّان توحیدی روزی به‌ابوسلیمان منطقی سجستانی گفته‌است که جماعتی ازاهل ری دوبیت فوق را ازرازی برای اوانشادکرده‌اند ابوسلیمان گفته‌است رحلت مابسوی نعمت دائم وخلود پیوسته‌ولی رحلت ابن‌زکریا به‌جایگاه حیرت‌وآرامگاه حسرت‌است[۱]

صلاح‌الدین صفدی درسال ۷۳۱ دوبیت فوق را دردمشق دیده وبهمان وزن و رویّ اورا چنین پاسخ داده‌است:

الی جنّة المأوی اذا کنتَ خیّرا | تخلّد فیها ناعم الجسم والبال
وان کنت شرّیرا ولم تلق رحمة | من الله فالنیران انت لها صال[۲]

۱۴۲- فی انّه لایمکن ان یکون العالم لم یزل علی ما نشاهده الآن(دراینکه ممکن نیست که عالم ازلاً براین صورتی که مااکنون آن را مشاهده می‌کنیم بوده باشد).

دررسائل اخوان الصفا فصلی است بعنوان معنی گفتار حکما که عالم قدیم است یا محدث ودرآغازاین فصل می‌گویند اگرمقصود آنان ازقدیم این باشد که زمان درازی بر آن گذشته‌است گفتارشان درست‌است واگرمرادشان این‌باشد که عالم ازلاً ثابت‌العین بوده‌است برآن صورتی که اکنون‌است‌درست‌نیست زیرا عالم حتی یک‌چشم برهم‌زدن ثابت‌العین برحالتی‌واحد نیست تاچه رسد باینکه ازلاً برآن صورتی‌که الان‌است باشد[۳].

جوینی می‌گوید که اصل معظم ملاحده براین است‌که عالم ازلاً بران صورتی که اکنون برآنست بوده‌است و دوران فلک ازلاً قبل از دورهٔ دیگر بدون آغازی وجود

۱- ابوحیان توحیدی ، رسالةالحیاة (ثلاث رسائل ابوحیان)، ۷۹

۲- صفدی ، نکت‌الهمیان ، ص۲٤۹

۳- رسائل اخوان الصفا ،ج۱ ص ٤٤۷

داشته است و حوادث نیز ازلاً درعالم کون و فساد یکی پس از دیگری بدون آغازی بوجودآمده‌اند پس هرچیزی مسبوق بمانند خوداست هرفرزندی مسبوق به‌پدروهرکشتی مسبوق به‌تخم (= بذر) وهرتخمی (= تخم مرغ) مسبوق به مرغ است[۱].

فیومی این‌عقیده یعنی اینکه اشیاء را آغازی نیست به‌اصحاب‌الدهر نسبت داده‌است[۲] باتطبیق عنوان کتاب رازی باآنچه که‌از گفته‌های بالا نقل گردید بدست می‌آید که رازی دراین مبحث یعنی دراینکه جهان برهمین صورتی که ما مشاهده می‌کنیم ازلاً بوده است باقائلان به‌قدم عالم که ازآنان تعبیر به‌ملاحده‌واصحاب‌دهری کردندمخالفت‌ورزیده‌است.

۱۴۳- فی انّ المناقضة بین اهل‌الدهروالتوحید لنقصان القسمة فی‌اسباب‌الفعل

(دراینکه اختلاف میان دهریان وموحّدان بعلّت کوتاهی تقسیم دراسباب فعل‌است)

۱۴۴- فیما استدرك للقائلین بحدث الاجسام من الفضل علی القائلین بقدمها

(دراستدراك برتری قائلان به حدوث اجسام برقائلان به‌قدم اجسام)

باتوجه به‌این‌کتاب ودو کتاب گذشته چنین بدست می‌آیدکه رازی با کسانیکه مطلقا عالم را قدیم می‌دانسته‌اند مخالفت ورزیده ودرصدد بوده است که گفتاردوگروه را بهم آشتی دهد وقول ثالثی بوجودآورد.

۱۴۵- فی‌الامام و الموتم (درامام و ماموم)

۱۴۶- فی الامامة (درامامت)

ابن ابی‌اصیبعه دوکتاب برازی نسبت داده‌که بادوکتاب فوق قابل تطبیق‌است یکی بنام «درامام وماموم حق‌ور» و دیگری «درآثارامام فاضل‌معصوم»[۳]. مسألهٔ امامت درزمان رازی درمیان متکلّمان خاصّه دانشمندان معتزلی مساله‌ای رایج بوده وکتاب‌های بسیاری دراین زمینه تألیف گشته است دنبالهٔ این مسأله ازقرن ٤ بقرن ٥ کشیده شد و

۱- جوینی ، الارشاد، ص ۲۵

۲- فیومی ، الامانات و الاعتقادات ، ص۶۳

۳- ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۷۹و۱۷۷(ص۴۲۶).

قاضی عبدالجبّار معتزلی قسمت مهمی از دائرة المعارف کلامی خود یعنی کتاب «المغنی» را اختصاص به‌مسألهٔ امامت داده و سپس سیّد مرتضی کتاب نفیس «الشافی فی الامامة» را نوشته ودرآن بسیاری ازمطالب قاضی را رد کرده‌است. برخی ازدانشمندان معاصر ازاینکه رازی کتاب دربارهٔ امامت نوشته وبه‌فاضل بودن ومعصوم بودن او تصریح کرده شیعی بودن اورا استنباط کرده‌اند[1] وشکی نیست که این مقدار ازدلیل برای چنان مدعائی کافی نیست.

۱۴۷ ـ فی الامامة علی الکیّال (درامامت ردّ برکیّال)

دربارهٔ کیّال پیش ازاین بحث شد[2].

۱۴۸ ـ الطبّ الروحانی (طبّ روحانی)

۱۴۹ ـ السیرة الفلسفیّة (سیرت فلسفی)

دربارهٔ دوکتاب فوق بتفصیل بحث خواهد شد.

۱۵۰ ـ قصیدته فی العظة الیونانیّة (قصیدهٔ او درموعظهٔ یونانی)

محتمل است که این قصیدهٔ حاوی پندها و حکم و امثالی بوده که از حکمای یونان نقل شده‌است که نمونهٔ آن را درمنتخب صوان‌الحکمة ابوسلیمان سجستانی والسعادة والاسعاد عامری ومختارالحکم مبشّر بن فاتک وسایر کتبی که مربوط باین موضوع است می‌توانیم بیابیم.

۱ـ شیخ عبدالله نعمه، فلاسفة‌الشیعة، ص ۴۲۴

۲ـ صفحهٔ ۸۴ همین کتاب

کیمیائیات

۱۵۱ ـ المدخل التعلیمی (مدخل تعلیمی)

نسخه‌ای خطی از المدخل التعلیمی رازی در کتابخانهٔ نوّاب رامپور درضمن مجموعه‌ای بشمارهٔ ۱٦ محفوظ است واستاپلتون H. E. Stapleton و ازو R. F. Azo درطی مقاله‌ای آن کتاب و کتاب الشواهد را معرفی کرده‌اند[۱].

کتاب مدخل تعلیمی چنانکه ازنام آن پیداست پیش درآمدی است به علم کیمیا و رازی درآغاز آن می‌گوید: «بدان که هر صناعتی راآلاتی است وآن آلات را نامهائی است که اهل آن صناعت بدان آشنایند ودیگران ناآشناو برای صناعت معروف به کیمیا نیز آلات و عقاقیری است که اهل آن صناعت آن را می‌دانند و دیگران بدان جاهل‌اند وهر که خواسته‌باشد درقسمتی ازاین صناعت وارد شود ناچاراست که نامهای آن آلات وعقاقیر وذوات آنها وجودت ورداءت آنها را بداند». رازی سپس می‌گوید که کتاب مدخل تعلیمی را بمنظور فوق نوشته وجویندگان این صناعت باید به ترتیب کتابهائی را که او نام می‌برد بخوانند[۲].

۱۵۲ ـ علل المعادن وهوالمدخل البرهانی (علل معادن وآن مدخل برهانی است)

رازی در آغاز المدخل التعلیمی می‌گوید: «جویندهٔ کیمیا باید پس از آموختن مدخل تعلیمی نظر به مدخل برهانی افکند که ما آن را علل المعادن نامیده‌ایم تا آنکه

۱ـ استاپلتون، ازو، یک کتاب در کیمیا از قرن سیزدهم میلادی، (مجموعهٔ یادبود انجمن آسیائی بنگال، کلکته ۱۹۱٤)، ج ۳ ص ۷۵—۹٤. چون این مقاله حاوی مقدمهٔ المدخل التعلیمی والشواهداست پس‌ازاین ارجاع بآن‌دو داده می‌شود.

۲ـ مقدمهٔ المدخل التعلیمی.

معرفت درستی به‌تکوین ارواح و اجسادوحجارة ومعادن بدست‌آورد»[۱]. دانشمندانی‌که بتقسیم‌علوم پرداخته‌اند صناعت‌کیمیا را ازآن جهت‌که ازمعدنیّات بحث می‌کنداز علوم طبیعی بشمار آورده‌اند[۲].

۱۵۳ ـ اثبات الصناعة (اثبات صناعت)

رازی می‌گوید جوینده‌ٔ علم کیمیا باید پس ازعلل المعادن نظر به‌کتاب «اثبات الصنعة والرّد علی منکریها» افکند[۳]. بنابراین دراین کتاب رازی باثبات صنعت کیمیا و ردّ منکران آن پرداخته‌است. جابربن حیّان نیز کتابی درردّ مبطلان صناعت بنام کتاب البرهان داردکه اثبات‌الصناعة هم خوانده شده وخود درباره‌ٔ آن چنین گفته‌است: «وقد بیّنا ذلک فی کتاب لنا من المائة والاثنی عشر یعرف بالرّد علی من ابطل الصناعة وهو الکتاب المعروف بالبرهان واثبات الصناعة» روسکا J. Ruska کتاب فوق را با اثبات الصناعهٔ رازی مقایسه کرده‌است[۴].

۱۵٤ ـ کتاب الحجر (کتاب سنگ یا سنگ‌نامه)

رازی می‌گوید پس ازکتاب اثبات الصناعة کتاب الحجر باید خوانده شودکه درآن هرچیزی یافت می‌شود[۵]. کراوس عبارتی ازیک‌کتاب خطی نقل‌کرده‌که درآن نشان داده شده‌که رازی درتألیف کتاب الحجرخود از کتاب الارکان جابر متأثر شده است: «فحینئذ تری الحیلة التی قدمها فی کتابه‌المعروف بکتاب الحجر... علی انه لم یذکر طریقة استاذه جابربن حیّان فی وضع کتابه المعروف بکتاب ارکان الاربعة»[۶].

طغرائی درکتاب «مفاتیح الرحمة» درچند جا از کتاب المجرّدات جابر نقل قول کرده و چنان نشان می‌دهدکه رازی این‌کتاب را انتحال‌کرده و کتاب الحجر خود را

---

۱ ـ مقدمهٔ المدخل التعلیمی.

۲ ـ خوارزمی، مفاتیح العلوم (ترجمهٔ فارسی)، ص۱۲۸

۳ ـ مقدمهٔ المدخل التعلیمی

٤ ـ کراوس، جابربن حیان، ج۱ ص۳٤

۵ ـ مقدمهٔ المدخل التعلیمی

٦ ـ کراوس، جابر بن حیان، ج۱ ص۱۰۵

تألیف نموده‌است. از جمله‌در عبارت زیر: «قال جابر رحمه‌الله فی‌الباب‌الاعظم من‌المجردات التی انتحلها ابن زکریا وزاد فیه ونقص و سمّاه کتاب الحجر»[1].

۱۵۵ - کتاب التدبیر (کتاب تدبیر)

رازی خواندن کتاب التدبیر را پس از کتاب الحجر سفارش می‌کند زیرا در آن تدبیرهای گوناگون این فن آمده‌است[2].

۱۵۶ - کتاب الاکسیر ویوجد علی نسختین (کتاب اکسیر) در دو نسخه یافت شده است.

پس‌از کتاب التدبیر این کتاب باید خوانده شود تا دانسته گردد که با چه نیروئی و برای چه و چه‌گونه دارو صبغت می‌پذیرد[3]. مجریطی درباره لفظ اکسیر گوید: «ولفظة الاکسیر معناها انّها القوة الکاسرة للقوی المغیّرة لها بالغلبة المحیلة لها الی جوهرها حتی تکون شبیهة به»[4].

۱۵۷ - کتاب شرف الصناعة (کتاب شرف صناعت)

پس‌از کتاب‌الاکسیر کتاب شرف‌الصناعة باید خوانده شود تا شرف این‌صناعت واهل آن وفضیلت این صناعت‌وهمچنین فضیلت مکتسب برمتکل دانسته شود[5]. درآغاز الشواهد می‌گوید که او درکتاب شرف الصناعة آنان را که قائل به‌تحریم مکاسب هستند ردّ کرده‌است‌وچنانکه پس‌ازاین‌خواهدآمد اوکتابی‌جداگانه نیز دراین‌باب نوشته‌است[6]

۱۵۸- کتاب الترتیب وهوالراحة (کتاب ترتیب که همان کتاب راحت است)

کتاب الترتیب پس از کتاب شرف الصناعة باید خوانده شود تادعاوی رئیسان

۱- کراوس، جابر بن حیان، ج ۱ ص ۳۱

۲- مقدمة المدخل التعلیمی.

۳- مقدمة المدخل التعلیمی.

۴- مجریطی، غایة الحکیم، ص ۸

۵- مقدمة المدخل التعلیمی.

۶- بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۷۷.

اهل صناعت و طریق تجربه دانسته شود[۱]. او این کتاب را «کتاب الراحة» نیزخوانده‌است[۲]

۱۵۹- کتاب‌التدابیر (کتاب تدابیر)

پس‌از «الترتیب» باید خوانده‌شود تادانسته گردد که حکیمان چرا تدبیر را درموارد تدبیر بکار بردندوچه‌چیز آنان‌رابدین‌واداشت‌ودرموارد نیازچه‌گونه بایدتدبیر جسته‌شود[۳] اودراین‌کتاب ازتدابیری که مجرّب باید درکتاب‌الراحة بکاربندد سخن گفته شده‌است[۴].

۱۶۰- کتاب الشواهد (کتاب شواهد)

نسخه‌ای خطّی از کتاب الشواهد نیز درضمن همان مجموعه‌ای که المدخل التعلیمی درآن‌است درکتابخانهٔ نوّاب رامپور محفوظ است. او درآغازاین کتاب می‌گوید که‌پیش ازاین‌کتاب ما هفت‌کتاب نوشته‌ام که عبارتست از: ۱- اثبات‌الصناعة، ۲- کتاب‌الحجر، ۳- کتاب‌التدابیر، ٤- کتاب الاکسیر، ٥- شرف‌الصناعة، ٦- کتاب‌الراحة، ۷- التدابیر. هشتم این‌کتاب است‌که بکتاب الشواهد موسوم است ودرآن ازنکته‌های رموز حکما و دیگران وحقیقتی را که آنان ازگفتارشان اراده کرده‌اند سخن می‌رود[٥]. اوکتاب الشواهد را پس‌ازکتاب المحن توصیه می‌کند ومی‌گوید باخواندن‌آن دانسته می‌شود که همهٔ حکیمان وگذشتگان دررأی ما باما موافق بوده‌اند[٦].

۱٦۱- کتاب محن‌الذهب والفضّة (کتاب‌آزمایش زروسیم)

خواندن این‌کتاب را پس ازکتاب التدابیر سفارش کرده ومی‌گوید باخواندن آن معرفتی حقیقی ازامتحان زروسیم وبازشناختن آن ازاجساد دیگر بدست می‌آید[۷].

۱- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.
۲- مقدمهٔ کتاب الشواهد.
۳- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.
٤- مقدمهٔ کتاب الشواهد.
٥- مقدمهٔ کتاب الشواهد.
٦- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.
۷- مقدمهٔ المدخل التعلیمی.

۱۶۲ـ کتاب سرّ الحکماء (کتاب رازحکیمان)

این کتاب آخرین کتابی است که او در آغاز المدخل التعلیمی خواندن آن را سفارش کرده است او می گوید باید «سرّ الحکما وحیلهم» را بخواند تا بداند که چگونه عامهٔ مردم خصوصاً نزدیکان خود را و آنانکه بدو روی آورده‌اند باید از خود دور سازد و اگر به ملوك و عوام الناس دچار گردد چه گونه خود را برهاند. رازی پس از این گوید اگر جوینده کیمیا همه آنچه‌را که یاد گردیده شد بداند حکمت او در این صناعت پایان می‌پذیرد[۱].

۱۶۳ـ کتاب السرّ (کتاب سرّ یا رازنامه)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان «کتاب الاسرار» یاد کرده است[۲]. رازی در علت تألیف این کتاب چنین گوید: «جوانی از شاگردان من که اهل بخارا است بنام محمد بن یونس که عالم به ریاضیات و علوم طبیعی و منطقی است و مرا خدمت بسیار کرده و حقش برمن واجب است از من خواست پس از اتمام دوازده کتاب درصنعت[۳] و ردّ بر کندی[۴] ومحمدبن لیث رسائلی[۵] که دراسرار اعمال صنعت مطالبی را برای او گردآوری کنم تا اورا راهنما ودستور باشد ومن این کتاب را برای او تألیف کردم»[۶].

۱ـ مقدمهٔ المدخل التعلیمی.

۲ـ ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۳۶ (ص۴۲۲)

۳ـ ابن ابی اصیبعه کتاب زیر را تحت عنوان «الاثناعشر کتابا فی الصنعة» از رازی یاد کرده است: ۱ـ المدخل التعلیمی، ۲ـ المدخل البرهانی، ۳ـ کتاب الاثبات، ٤ـ کتاب التدبیر، ٥ـ کتاب الحجر، ٦ـ کتاب الاکسیر عشرة ابواب، ۷ـ کتاب شرف الصناعةوفضلها، ۸ـ کتاب الترتیب، ۹ـ کتاب التدابیر، ۱۰ـ کتاب الشواهدونکت الرموز، ۱۱ـ کتاب المحنة، ۱۲ـ کتاب الحیل. شمارهٔ ۲۲ــ۳۳ (ص ۴۲۲)

٤ـ بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۷۱

٥ـ بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۷۲

٦ـ رازی، کتاب الاسرار، ص۱.

۱۶۴- کتاب سرّ السرّ (کتاب سرّ سرّ)

ابن ابی اصیبعه آن را بعنوان «کتاب سرّ الاسرار» خوانده‌است[۱] رازی این کتاب را نیز برای شاگرد خود محمد بن یونس نوشته ودرآغاز کتاب الاسرار گوید که کتاب مختصری نیز باو هدیه خواهم کرد وآن را «سرّالاسرار» خواهم نامید[۲].

کراوس می‌گوید که روسکا و گاربرز K. Garbers ارتباط و تشابه برخی‌ازمطالب کیمیائی سرّالاسرار رازی را با ریاض‌الاخبار جابربن حیّان نشان داده‌اند ولی او معتقد است که بامطالعهٔ دقیق این کتابها چنین نتیجه گرفته می‌شود که ارتباط مستقیمی نمی‌توان بین‌آنها برقرار کرد[۳].

۱۶۵، ۱۶۶- کتاب فی التجارب (دو کتاب درآزمایش‌ها)

۱۶۷- رسالة الی فانن (رساله به‌فانن)

احتمال دارد که کلمه‌ای که درست خوانده نشده «فاتک» باشد[۴]. این‌فاتک غلام معتضد خلیفه بود که درسال۲۸۵ ازطرف او متقلد اعمال موصل و جزیره و حدود شام واصلاح آن دیار گردید علاوه براینکه امور برید آن نواحی را بعهده داشت فاتک در سال۲۹۶ مقتول گردیده‌است[۵]. واین احتمال‌تایید می‌گردد بدان‌که رازی نیز کتابی برای ابن‌ابی‌الساج که‌ازطرف معتضد والی‌آذربایجان وارمینیه بوده[۶]، وهمچنین رساله‌ای‌خطاب به‌وزیرقاسم‌بن عبیدالله که وزیر معتضد بوده‌است نوشته‌است[۷].

۱- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۳۷ (ص۴۲۲)

۲- رازی، الاسرار، ص۱

۳- کراوس، جابربن حیان، ج۱ ص LXII.

۴- محیط طباطبائی، ماخذ یاد شدهٔ در ص۷ این کتاب، ص۸

۵- ابن‌اثیر، الکامل فی تاریخ، ذیل حوادث ۲۸۵و ۲۹۶

۶- ابن‌اثیر، الکامل فی تاریخ، ذیل حوادث ۲۸۵

۷- بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۶۹

۱۶۸- منية المتمنى (آرزوی آرزوخواه)

۱۶۹- رسالة الى الوزیرقاسم بن عبیدالله (رساله‌ای به‌وزیرقاسم بن‌عبیدالله)

ابوالحسین بن عبیدالله بن‌سلیمان بن‌وهب بن‌سعید مسمّی به‌ولیّ الدّوله درسال ۲۸۸ پس ازآنکه عبیدالله بن سلیمان وفات یافت بوزارت معتضد منصوب گردید این وزیر درایّام مکتفی درسال ۲۹۸ وفات یافت و بجای او ابواحمد العبّاس بن الحسن بن احمد بن القاسم بن عبدالله بن ایوب بوزارت منصوب شد[۱].

۱۷۰- کتاب التبویب (کتاب تبویب)

کراوس این نام‌را بانام کتابی مشابه‌آن ازجابر بن‌حیّان مقایسه کرده‌است. کتاب جابر بصورتهای مختلف: التبویب،التنویر،الترتیب،التنویب، التتویب دیده شده‌است‌وچون کتاب رازی درابن ندیم و بیرونی منقوط بوده کراوس‌صورت التبویب را برای کتاب جابر برگزیده است[۲].

۱۷۱- الرّد علی الکندی فی رده علی الکیمیاء (ردّ «ردّ الکیمیاء» کندی)

یعقوب بن‌اسحٰق کندی معروف به «فیلسوف عرب» ازدانشمندان معروف اسلامی است که درسال ۲۵۲ هجری وفات یافته. او دارای تألیفات متعددی بوده از جمله کتاب فوق که ابن‌ابی اصیبعه ازآن بعنوان: الرّد علی‌الکندی فی‌ادخاله صناعة الکیمیاء فی‌الممتنع» یادکرده‌است[۳]. یعقوب بن‌اسحٰق کندی کیمیارا ممتنع می‌دانسته واعمال کیمیاگران‌را خدعه ونیرنگ بیش‌نمی‌دانسته‌است اوکتابی بنام «التنبیه علی‌خدع‌الکیمیائیین». وکتاب دیگری بنام «فی ابطال دعوی من یدّعی صنعةالذهب والفضّة» داشته‌است[۴]. وظاهراً همین‌کتاب

۱- زامباور ،تاریخ الاسرات‌الحاکمة ، ج ۱ ص ۷

۲- کراوس ،جابربن حیان ، ج ۱ ص ۲۳

۳- ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۴۲ (ص ۴۲۲)

۴- قفطی،اخبارالحکماء ، ص ۳۷۵،۳۷۶ .ابوحیان توحیدی بحثی دربارهٔ اینکه کیمیا حقیقت دارد یا نه درکتاب خود آورده و درآن عقاید یحیی‌بن‌عدی و ابن زرعه و ابن‌خمار و ابوسلیمان منطقی‌سجستانی و ابوزید بلخی و ابن‌مسکویه را نقل کرده‌است.الامتاع والموانسه ج ۲، ص ۳۸ و ۳۹

دوم است که موزد ردّ ونقض رازی قرار گرفته‌است.

مسعودی می‌گوید یعقوب بن اسحٰق بن صباح کندی رساله‌ای دربارهٔ کیمیا در دو مقاله نوشته ودرآن بیان داشته که محال‌است مردم بتوانند آن چیزی را که طبیعت باید به‌تنهائی انجام دهد، انجام دهند ونیز خدعه‌هاوحیله‌های اهل این‌صناعت راآشکارساخته وآن رساله را بنام «ابطال دعوی‌المدعین صنعة‌الذهب‌والفضة من‌غیرمعادنها» نامیده‌است واین رساله را ابوبکرمحمدبن زکریای رازی فیلسوف صاحب کتاب منصوری درطب که ده مقاله است رد کرده است و من عقیدهٔ کندی را فاسد می‌دانم و معتقدم که این امر امکان پذیراست وابوبکر پسرزکریا را دراین باب تصنیفاتی است که درهریک از آنها بنوعی‌ازسخن درباره این‌صناعت بحث‌کرده‌است[1]. کتاب کندی درابطال کیمیاوکتاب رازی درردّ کتاب کندی درمیان مسلمانان مشهور بوده‌است.

ابوحیّان توحیدی می‌گوید متقدمان و متأخران ازفلاسفه در این باره اختلاف داشته‌اندآخرین کسی که بربطلان کیمیاوابطال دعاوی اصحاب کیمیا سخن گفته یوسف بن اسحٰق الکندی‌است که کتابش دراین باب مشهوراست و محمد بن زکریای رازی بردّ او پرداخته وکتاب او نیز معروف‌است[2].

جمال الدین ابن نباته مصری متوفی ۷٦۸ دربارهٔ کیمیا می‌گوید «معروفة الاسم باطلة المعنی» و سپس اشاره بدو کتاب فوق ازکندی و رازی می‌کند وچون خود مخالف کیمیا بوده‌است می‌گوید ردّ رازی سودی دربرندارد[3].

۱۷۲- فی الرّد علی محمدبن اللیث الرسائلی فی ردّه علی الکیمیائیین (در ردّ بر« ردّ الکیمیائیین» محمد بن لیث رسائلی)

ازمحمدبن‌لیث رسائلی‌وردّ اوبر کیمیا نشانی بدست نیامد قاضی‌عبدالجباردرکتاب

۱- مسعودی ، مروج‌الذهب،ج ٤ ص۲۵۸

۲- ابوحیان توحیدی ، الهوامل‌والشوامل، ص۳۲٦

۳- ابن‌نباته، سرح‌العیون فی شرح رسالة ابن زیدون ، ص۲۲۵

تثبیت دلائل النبوة ازشخصی بنام «محمدبن اللیث»[1] وهم در المغنی ازشخصی بنام «محمدبن اللیث الکاتب» نام برده است[2].

۱ - تثبیت دلائل النبوة، ص۷۷

۲- المغنی فی ابواب التوحیدوالعدل، الجزء الخامس، الفرق غیرالاسلامیة، ص۷۷

کفریّات

۱۷۳ـ فی النبوّات ویدعی نقض الادیان (در نبوّات و آن «نقض ادیان» خوانده می‌شود)

از کتاب فوق اثری در دست نیست ولی برخی از دانشمندان بدان اشاره کرده‌اند. ابوحاتم رازی می‌گوید که او یعنی رازی باعقل مدخول و رأی مافول خود کلامی در ابطال نبوّت تصنیف کرده و این بیهوده‌گوئیها را در آن کتاب یاد کرده است[۱]. ابوریحان می‌گوید که رازی در پایان کتاب خود در نبوّات فضلا و بزرگان را استخفاف کرده و با نوشتن آن کتاب اندیشه و زبان و قلم خود را بچیزهائی ملوّث کرده که مرد خردمند از آن تنزّه می‌جوید و بدان التفات نمی‌کند[۲]. ابن القیّم می‌گوید که رازی از هر دینی بدترین چیزهای آن را برگزید و کتابی در ابطال نبوّات و رساله‌ای در ابطال معاد تألیف کرد و مذهبی ساخت که از مجموع عقائد زندیقان عالم ترکیب یافته بود[۳].

۱۷۴ـ فی حیل المتنبین ویدعی مخاریق الانبیاء (در نیرنگ پیامبر نمایان و آن «مخاریق پیمبران» خوانده می‌شود)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بدین عنوان یاد می‌کند: «کتابی که در آن می خواهد عیوب اولیارا آشکار بسازد من می گویم این کتاب اگر نوشته شده باشد ـ وخدا داند ـ چه بسا از اشرار که معاند رازی بوده‌اند آن را ساخته و بدو نسبت داده‌اند و آنکه گمان می‌برد که این کتاب را رازی نوشته بد می‌کند و گرنه رازی بزرگ‌تر از این است که باین امر مبادرت ورزد و در این معنی کتاب پردازد وحتی آنانکه رازی را نکوهش بلکه تکفیر می‌کنند

۱ـ ابوحاتم رازی، اعلام النبوة (نسخهٔ خطی بمبی)، ص ۲٤

۲ـ بیرونی ، رساله، ص ۳

۳ـ ابن القیم ، اغاثة اللهفان، ج ۲ ص ۲٤۱

ــ مانند علی بن رضوان و دیگران ــ این کتاب را بنام کتاب رازی در مخاریق الانبیا می‌خوانند»[۱].

کلمهٔ «مخاریق» جمع مخرقه‌است بمعنی نیرنگ‌وحیله وشعبده، مساورورّاق درباره حمّاد عجرد می‌گوید:

لو انّ مانی ودیصانا وعصبتهم جاءوا الیک لما قلناك زندیق

انت العبادة والتوحید مذخُلقا وذا التزندق نیرنج مخاریق[۲]

از مخاریق الانبیاء رازی اثری دردست نیست ولی احتمال دارد که ابوحاتم رازی ازآن واقف بوده وبرخی ازمطالبی که دراعلام‌النبوة نقل کرده‌است مستقیماً ازآن کتاب باشد. دربرخی ازمنابع اشاره بکتاب رازی شده‌است از جمله مقدسی می‌گوید: «محمد بن زکریای رازی را کتابی است که آن را مخاریق الانبیا پنداشته آنکه دارای دین ومروّت است مجاز نیست که مطالب آن را نقل کند وروا نیست که به‌مضامین آن گوش فرا دهد زیرا این کتاب قلب را فاسد ودین را زائل‌ومروّت را نابود می‌گرداند ودشمنی به‌پیغمبران ــ صلوات‌الله علیهم اجمعین ــ و پیروان آنان را بیارمی‌آورد»[۳].

نظام الملک می‌گوید: «وعبدالله‌بن‌میمون درکوهستان براین مذهب‌دعوت می‌کرد ومشعبدی سخت استاد بود و محمد زکریا نام وی درکتاب مخاریق‌الانبیاءآورده‌است»[۴]. ومحتمل‌است آنجا که عبیدالله‌بن‌الحسین‌القیروانی‌دررسالهٔ «السیاسة‌والبلاغ الاکیدوناموس الاعظم» خطاب به‌سلیمان بن الحسن بن سعید الجنّابی می‌گوید: «شایسته است که بدانستن مخاریق الانبیاء مسلّط شوی‌وتناقض گفتار آنان را بدانی» نظر بکتاب منسوب به‌رازی داشته باشد[۵].

۱ـ ابن‌ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۷۶ (ص۴۲٦)

۲ـ سید مرتضی، الامالی، ج۱ ص۱۲۴

۳ـ مقدسی، البدء والتاریخ، ج۳ ص۱۱۰

٤ـ نظام‌الملک، سیرالملوک، ص۲٦۳

۵ـ بغدادی، الفرق بین‌الفرق، ص۲۹۷

فنون مختلف

۱۷۵ - فی ما استدرکه من کتب جالینوس ممّا لم یذکره حنین فی رسالته

(درآنچه که از کتابهای جالینوس استدراك کرده که حنین دررسالهٔ خود یاد ننموده است)

ابن ابی اصیبعه کتاب الجامع رازی را دردوازده قسم آورده وقسم دوازدهمین آن را چنین یاد کرده است: «القسم الثانی عشر فیما استدرکه من کتب جالینوس ولم یذکرها حنین ولاهی فی فهرست جالینوس»[۱].

ازحنین بن اسحٰق رساله‌ای بدین عنوان باقی مانده: «رسالة حنین بن اسحٰق الی علیّ بن یحیی فی ذکرما ترجم من کتب جالینوس بعلمه وبعض مالم یترجم» اودراین رساله ازصدو بیست‌ونُه کتاب جالینوس که ازیونانی بعربی وسریانی ترجمه شده باذکرمترجمان‌وحامیان آنان یاد می کند متن عربی این رساله بضمیمهٔ ترجمهٔ آلمانی درسال ۱۹۲۵ بوسیلهٔ برگشتراسر G. Bergstrasser درلایپزیک چاپ‌شده‌است[۲]. وماکس مایرهوف M.Meyerhof مقاله‌ای تحقیقی دربارهٔ این رساله بزبان انگلیسی تحت عنوان: آگاهی تازه دربارهٔ حنین ابن اسحٰق وزمان او. نوشته که درمجلهٔ ایزیس ج۸ سال ۱۹۲۶ ص۷۲۴-۶۸۵ طبع‌شده‌است.

فهرست جالینوس عبارتست ازهمان کتاب که خود آن را «پیناکس» نامیده ودرعربی بصورت «بینکس»[۳] و «فینکس»[۴] دیده می‌شود حنین ازنخستین کتابی که ازجالینوس نام می برد همین فینکس‌است ودربارهٔ آن چنین گوید: «کتابی که جالینوس آن را فینکس نام

۱- ابن ابی اصیبعه ، شمارهٔ ۱۰۲ (ص ٤٢٤)

۲- دراین کتاب تحت عنوان : حنین ، رساله ارجاع بآن داده می‌شود.

۳- ابن ابی اصیبعه، ص ۱٤٢

٤- حنین ، رساله، شمارهٔ ۱

نهاده ودرآن بذکر کتابهای خود پرداخته شامل دومقاله‌است که دراولی کتابهای طبی و در دومی کتابهای منطقی وفلسفی وبلاغی ونحوی خود را یاد کرده‌است مااین دومقاله را دربرخی ازنسخه‌ها که بیونانی‌است بهم پیوسته یافتیم چنانکه‌گوئی آن دویک مقاله‌است جالینوس‌دراین کتاب کتابهائی راکه‌تألیف کرده‌است توصیف می کند ونیزمقصودوداعی خود را ازتألیف وهمچنین نام‌کسانی راکه برای‌آنان تألیف کرده وسن ّخودرا درهنگام نوشتن‌آنها ذکرکرده‌است. پیش‌ازمن ایوب رهاوی معروف به‌ابرش‌آن را بزبان سریانی ترجمه کرده وسپس من آن را بسریانی برای داود متطبب وبعربی برای ابوجعفرمحمد بن موسی ترجمه کردم وچون جالینوس دراین‌کتاب همهٔ کتابهای خود را یاد نکرده‌است من مقالهٔ موجزی بسریانی نوشته وبدان افزودم ودرآن بیان‌کردم که جالینوس چه کتابهائی را دراین‌کتاب یاد نکرده ومن آنچه راکه دیده‌وخوانده بودم برشمردم وعلت یادنکردن اورا نیز بیان داشتم»[۱]. بنابراین آشکار می‌شود که رازی هردوفهرست یعنی رسالهٔ حنین وفهرست جالینوس را دراختیارداشته ولی با کوشش خود توانسته کتابهائی را بیابد که درهیچ‌یک ازآن‌دو فهرست یاد نگردیده‌است.

۱۷۶- فی انّ المبرّز فی جمیع الصناعات معدوم (دراینکه کسی که مبرّزدرهمه علوم باشد وجود ندارد)

شاید رازی دراین رساله توجه به جالینوس داشته‌است که اوخود را مبرّزدرطب وفلسفه و اجزاء آن دو علم می‌دانسته درحالیکه در فلسفه قصیرالباع بوده است واشاره باین موضوع گاه‌گاه درطی کتب دیده می‌شود ازجمله ابوالفرج بن‌الطیّب درشرح کتاب القیاس به‌جالینوس می‌تازد و می‌گوید: «انّ الجالینوس وان کان مبرّزا فی الامورالطبّیة فلانسلم له الامورالمنطقیة»[۲]. وهمچنین ابن میمون دربارهٔ او می‌گوید: «وهذا جالینوس الغیر محصّل الجاهل لأکثر مایتکلم فیه خارجاً عن صناعة الطبّ»[۳].

۱- حنین، رساله، شمارهٔ ۱

۲- ابن‌الصلاح، مقالة فی‌الشکل الرابع من‌القیاس (رشر، جالینوس و قیاس)، ۷۶

۳- شاخت و مایرهوف، رد ابن‌میمون برجالینوس در فلسفه‌وعلم‌الهی (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره (۱۹۳۷)، ج۵ جزء۱، ص۸۷

۱۷۷ - فی‌الرّد علی القائلین بتحریم المکاسب (در ردّ آنانکه به‌تحریم کسب و پیشه‌ها معتقدند)

رازی درآغاز کتاب الشواهد خود می‌گوید که او در کتاب «شرف الصناعة» قائلان به‌تحریم مکاسب را ردّ کرده‌است[۱]. ابن راوندی نیز کتابی داشته بنام «فسادالدار وتحریم المکاسب»[۲] که چنانکه از اسم آن برمی‌آید خانه نشستن وکسب را تحریم کردن نادرست و فاسد بشمارآمده. درطیّ کتب گاه‌گاه برمی‌خوریم به‌اشاره به‌کسانی که قائل به‌تحریم مکاسب بوده‌اند . جاحظ می‌گوید صوفی مسلمان که اظهار عبادت و پارسائی می‌کند از تنبلی کار را مبغوض می‌شمارد وتحریم مکاسب را اظهار می‌دارد[۳].

ابوالفرج اصفهانی دربارهٔ ابوالعتاهیه می‌گوید که او بوعیدوتحریم مکاسب قائل و بمذهب زیدیّه بتریّه مبتدعه متشیّع بود[۴] . ابوالمعین نسفی می‌گوید قدریه اکتساب و طلب مال را بربنده فرض می‌دانند ولی اهل سنّت و جماعت می‌گویند اگر او را قوتی موجوداست کسب برایش سنت‌ومباح‌است‌واگرقوتی موجود نیست کسب اورا رخصت است و اگر مضطراست و اورا اهل و عیال‌است کسب بر او فریضه است و متقشّفه و کرامیّه کسب‌و وضع مال‌را حرام می‌دانند زیرا توکّل برخداوند واجب‌است‌وخداوند فرموده: وعلی‌الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین[۵].

رازی درفصل‌هفدهم از کتاب طب روحانی دربارهٔ حدّ اعتدال اکتساب‌واقتناء وانفاق سخن رانده‌است[۶].

۱- استاپلتون ، ازو ، کتابی در کیمیا از قرن سیزدهم میلادی(یادبود انجمن‌آسیائی بنگال ج۳، ۱۹۱۰–۱۹۱۴)، ص ۸۸ « الخامس کتاب شرف الصناعة فیه فضل هذه الصناعة وفضل اهلها علی سائرالناس وعلی غیرهم والرد علی القائلین بتحریم المکاسب».

۲- ابن‌الندیم، الفهرست (ارمغان عامی) ، ص۷۳

۳ -الحیوان ، ج۱ص۲۲۰

٤- ابوالفرج اصفهانی ، الاغانی ، ج ٤ ص٦

۵ -نسفی ، نهایة المعقول من‌الکلام (خطی) ، ص ۵۰

٦- رسائل فلسفیة ، ص۸۰

۱۷۸- فی حکمة النرد (درحکمت نرد)

۱۷۹- فی عذر من اشتغل بالشطرنج (درعذر کسی که بشطرنج اشتغال ورزیده است)

بازی شطرنج و نرد نزد برخی ازفقها جزو قمار بشمار آمده وحرام است ولی اهل سنت آن دورا مکروه می‌دانند[۱]. رازی دررسالهٔ اول (درحکمت نرد) می‌خواسته است ثابت کند که فایدت وحکمتی دربازی نرد هست ودررسالهٔ دوم (درعذرمشتغل بشطرنج) می‌خواسته عذرآنانکه بشطرنج اشتغال دارند بیان نماید. احتمال دارد که رازی دراین رساله توجه داشته است به عذرآنانکه خود را بشطرنج مشغول می‌داشتند تا درنظرعامّه فاسق خوانده شوندوازتقلیدقضاء درزمان سلطان جائر برکنار بمانند چنانکه شعبی بمنظوراینکه درخواست حجاج را مبنی برقاضی شدن خود رد کند شطرنج می‌باخت و معتقد بود که خود را فاسق بازنماید بهتراست ازاینکه حجاج را درمظالم مسلمانان اعانت کند[۲].

۱۸۰- فی انّه لاینوب عن المسکر غیره (دراینکه چیزی نمی‌تواند جای مسکر را بگیرد)

ابن ابی اصیبعه این کتاب را بعنوان زیر آورده است: «رساله دراینکه شراب غیرمسکری یافت نمی‌شود که بتواند جمیع افعال محمودی‌را که شراب مسکر دربدن انجام می‌دهد انجام دهد»[۳]. نسخه‌ای ازاین کتاب درکتابخانهٔ مجلس شورای ملی است که چنین آغاز می‌شود: «سالنی بعض النّاس هل یوجد شراب ینوب عن‌الشراب المسکر فی افعاله یفعل فی البدن افاعیل الشراب المسکر فاعلمته ان ذلک غیرموجود»[۴].

۱۸۱- فی شرف العین (در شرف چشم)

ابن ابی‌اصیبعه ازآن بعنوان «دربرتری چشم برسایرحواس»[۵] یاد کرده است. اهمّیت

۱- الطحاوی، المختصر، ص ۳٤٥

۲- ابن تیمیة، مجموعة فتاوی ابن تیمیة، ج ۲ ص ۱۸

۳- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۱۰۷ (ص ٤۲٤)

٤- عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی، ج ٤ ص ۲۳۹

۵- ابن ابی‌اصیبعه، شمارهٔ ۱۰۹ (ص ٤۲٤)

چشم و برتری آن بر دیگر حواس موجب شده که دانشمندان کتابهای متعددی دربارهٔ تشریح آن و دردهای آن و کیفیت درمان آن بنویسند که از مهمترین آنها می‌توان کتابهای زیر را نام برد: «دغل العین» یوحنا بن ماسویه، «کتاب العشر مقالات فی العین» حنین بن اسحق، «کتاب البصر والبصیرة» منسوب به ثابت بن قرهٔ حرّانی، «کتاب النهایة والکفایة فی ترکیب العینین» خلف طولونی، «تذکرة الکحّالین» علی بن عیسی، «المنتخب فی علاج امراض العین» عمار بن علی الموصلی، «ترکیب العین و اشکالها ومداواة عللها» علی بن ابراهیم بن بختیشوع، «طب العین» جبرائیل بن عبیدالله بن بختیشوع[1].

۱۸۲- فی امارات الاقبال والدولة (درنشانه‌های اقبال و دولت)

متن عربی این رساله ازروی نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ راغب پاشا شماره ۱۴۶۳ ورق ۹۸ و - ۹۹ظ بوسیله پول کراوس چاپ شده[2]. و ترجمهٔ فارسی آن هم بوسیلهٔ آقای دکتر سید عبدالعلی علوی نائینی درسال ۱۳۴۳ درتهران صورت گرفته‌است[3].

۱۸۳- کتاب الخواصّ (کتاب خواص)

ابن ابی اصیبعه از این کتاب بعنوان: «درخواص اشیاء» یاد کرده‌است[4]. این کتاب مورد استفادهٔ دانشمندان اسلامی قرار گرفته‌است. بیرونی از کتاب خواص رازی نقل می‌کند که درمصر کنیسه‌ای است که درآن دومرده برتختی هستند که پیوسته‌از زیر آن زیت بیرون می‌آید[5]. مقدسی بنقل از رازی در کتاب خواص از کوهی درسرزمین ترك نام می‌برد که وقتی مردم بدان می‌رسند ناچارند سمّ ستوران خودرا بانمدو پشم به‌بندندو گرنه

۱- مایرهوف، مقدمهٔ کتاب العشر مقالات فی العین منسوب به حنین بن اسحق، ص ۶—۱۴

۲- رسائل فلسفیة ص۱۲۶— ۱۲۸

۳- تحت عنوان فارسی «بخت چیست و نیکبخت کیست».

۴- ابن ابی اصیبعه، شمارهٔ ۶۸ (۴۲۲)

۵- الجماهر فی معرفة الجواهر، ص۷۲

از سم آنان گردی برمی‌خیزد که موجب ریزش باران می‌شود[۱].

ابن ابی اصیبعه نیز ازهمین کتاب نقل می کند که هرگاه بیماری یرقان به‌جوجه‌های پرستو دست دهد پرستو می‌رود وسنگ یرقان را که سفید و کوچک‌است و او آن را می‌شناسد می‌آورد ودرلانه‌اش می‌نهد سپس جوجگان بهبود می‌یابند[۲].

جابربن‌حیّان نیز کتابی بنام «کتاب‌الخواص» داشته‌است کراوس‌خواص‌رازی را باخواص‌جابرمقایسه کرده وازجمله گوید رازی برخلاف جابرمی‌گوید علت‌وسبب‌خواص نامعلوم وغیرقابل درک‌است «فما احد الی یومنا هذا اخبر بالعلة فی‌جذب‌السقمونیا للصفراء والحجرالارمنی للسوداء..... لهذه الجواهر افاعیل کثیرة عجیبة نافعة لایبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل ولایحیط به»[۳].

محمد بن سرخ نیشابوری دانشمند اسماعیلی درفصلی که تحت عنوان «اندرمعنی خاصیت‌ها» آورده درباره «کتاب الخواص» رازی چنین گفته‌است:

«بدانک محمدبن زکریّا الرّازی کتابی تصنیف کرده‌است اندرخاصیّت چیزهاو بسیار سخن اندرو بیاورده‌است از قوی و ضعیف و فربی و لاغر، و عذر آن خواسته‌است وگفته که «من این سخنان جمع کردم بحکم آنک اندرین باب خاصیت بسیارچیز را ظاهر نتوان یافتن؛ باآنک ازوی بعضی‌هست که براست ماند، وبعضی هست که خردش‌نپذیرد وبدروغ شمرند. ولیکن من گفتم ازبهرنفع آن راست که بیقین بودم که‌آن راست است. وآنک‌دل بدو بشک شدیله نکردم. وبیقین نبودم نیز برآنک‌آن دروغ‌است؛ چه‌آن‌را اثرها بود اندرکتب اوائل، نتوانستم دست بازداشتن اگرچه مرا معلوم نبود که راستست یادروغ: همچنان بیاوردم».

پس باخر کتاب گوید: «حکماء طبیعی طبیعیّات را نیک شرح کرده‌اند، و اصل

۱- مقدسی، البدء والتاریخ، ج ٤ ص ۹٤

۲- ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص ۲٤

۳- کراوس، جابر بن حیان، ج ۲ ص ۹۵

و علّت وطبع هرچیزی بدانستند و قوّة هرغذائی وداروئی گفتند، و بهریکی بربنامی سخن راندند، ودرجتها پدید کردند، وتصنیفها کردند، الّا اندر خاصیّت چیزی نگفتند، مگرهلیّت گفتند وکیفیّت گفتند و بازنمودند. ازمسبّب کس را سخن نیست، وعلّت پدید نکردند، ودانستنی نیست ـ گفتا ـ سبب آن. مسکین محمدبن‌زکریا چون وی ندانست پنداشت که نتوان دانستن و کس نداند. ننگرید که ایزد ـ عزّوجلّ ـ می‌گوید: «وکایّن من آیة فی السّماوات والارض یمرّون علیها وهم عنها معرضون»، چند علامتهاست ونشانهاست اندر آسمانها و زمینها، بدان برهمی برگذرند و روی ازآن گردانیده»[1].

از کتاب الخواص رازی نسخی دردست است از جمله در دارالکتب المصریه، طبّ شماره ۱٤۱[2]. ودانشکدهٔ ادبیات تهران، ش۲۵۳/۷[3].

۱۸٤ـ کتاب حیل الکُتّاب (کتاب حیله‌های نویسندگان)

۱ـ شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم، ص۱۵۰،۱۵۰

۲ـ ابراهیم شبوح، فهرس المخطوطات المصورة، ص۷۹

۳ـ محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست نسخه‌های خطی اهدائی خانوادهٔ امام جمعهٔ کرمان به کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات (مهرماه ۱۳٤٤)، سال سیزدهم شمارهٔ اول، ص ۸۷.

فصل ششم

آثار رازی بروایت

ابن ابی اصیبعه

١ـ كتاب الحاوى، وهو اجلّ كتبه واعظمها فى صناعة الطبّ وذلك انّه جمع فيه كل ماوجده متفرقا فى ذكر الامراض ومداواتها من سائر الكتب الطبّية للمتقدمين ومن اتى بعدهم الى زمانه ونسب كلّ شئ نقله فيه الى قائله هذا مع ما انّ الرازى توفى ولم يفسح له فى الاجل ان يحرّر هذا الكتاب.

٢ـ كتاب البرهان، مقالتان، الاولى سبعة عشر فصلا، والثانية اثناعشر فصلا.

٣ـ كتاب الطبّ الروحانى، ويعرف ايضاً بطبّ النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهوعشرون فصلا.

٤ـ كتاب فى ان للإنسان خالقا متقنا حكيما، وفيه دلائل من التشريح ومنافع الاعضاء تدلّ على انّ خلق الانسان لايمكن ان يقع بالاتفاق.

٥ ـ كتاب سمع الكيان، غرضه فيه ان يكون مدخلا الى العلم الطبيعى ومسهلاً للمتعلم لحوق المعانى المتفرقة فى الكتب الطبيعيّة.

٦ـ كتاب ايساغوجى، وهوالمدخل الى المنطق.

٧ـ جمل معانى قاطيغورياس.

٨ـ جمل معانى باريمينياس.

٩ـ جمل معانى انالوطيقا الاولى الى تمام القياسات الحمليّة.

١٠ـ كتاب هيئة العالم، غرضه يبين ان الارض كرية وانها فى وسط الفلك وهو ذوقطبين يدور عليهما وان الشمس اعظم من الارض والقمر اصغر منها ومايتبع ذلك من هذا المعنى.

١١ـ كتاب فى من استعمل تفضيل الهندسة من الموسومين بالهندسة، ويوضح فيه مقدارها ومنفعتها ويرد على من رفعها فوق قدرها.

۱۲ــ مقالة فی السبب فی قتل ریح السّموم لاکثر الحیوان.

۱۳ــ کتاب فی ماجری بینه وبین سیسن المنّانی، یرید خطاء موضوعاته و فساد ناموسه فی سبع مباحث.

۱٤ــ کتاب فی اللّذة، غرضه فیه ان یبیّن انّها داخلة تحت الرّاحة.

۱٥ــ مقالة فی العلة التی لها صار الخریف ممرضا والربیع بالضدّ علی ان الشمس فی هذین الزمانین فی مدار واحد صنّفها لبعض الکتّاب.

۱٦ــ کتاب فی الفرق بین الرؤیا المنذرة وبین سائر ضروب الرؤیا.

۱۷ــ کتاب الشکوک والمناقضات التی فی کتب جالینوس.

۱۸ــ کتاب فی کیفیّة الابصار، یبیّن فیه انّ الابصار لیس یکون بشعاع یخرج من العین وینقض فیه اشکالاً من کتاب اقلیدس فی المناظر.

۱۹ــ کتاب فی الرّد علی الناشی فی مسائله العشر التی رام بها نقض الطب.

۲۰ــ کتاب فی علل المفاصل والنقرس وعرق النساء وهو اثنان وعشرون فصلا.

۲۱ــ کتاب اخر صغیر فی وجع المفاصل.

الاثناعشر کتابا فی الصنعة.

۲۲ــ الاول کتاب المدخل التعلیمی.

۲۳ــ الثانی کتاب المدخل البرهانی.

۲٤ــ الثالث کتاب الاثبات.

۲٥ــ الرابع کتاب التدبیر.

۲٦ــ الخامس کتاب الحجر.

۲۷ــ السادس کتاب الاکسیر عشرة ابواب.

۲۸ــ السابع کتاب شرف الصناعة وفضلها.

۲۹ــ الثامن کتاب الترتیب.

۳۰ــ التاسع کتاب التدابیر.

۳۱ــ العاشر کتاب الشّواهد ونکت الرموز .

۳۲ــ الحادی عشر کتاب المحبة.

۳۳ــ الثانی عشر کتاب الحیل .

۳۴ــ کتاب فی انّ صناعة الکیمیاء صناعة اقرب الی الوجود من الامتناع سمّاه کتاب الاثبات.

۳۵ــ کتاب الاحجار یبین فیه الایضاح عن الشیٔ الذی یکون فی هذا العمل.

۳۶ــ کتاب الاسرار.

۳۷ــ کتاب سرّ الاسرار .

۳۸ــ کتاب التبویب .

۳۹ــ کتاب رسالةالخاصة.

۴۰ــ کتاب الحجرالاصفر .

۴۱ــ کتاب رسائل الملوك.

۴۲ــ کتاب الرّد علی الکندی فی ادخاله صناعة الکیمیاء فی الممتنع .

۴۳ــ کتاب فی انّ الحمیّة المفرطة والمبادرة الی الادویة والتقلیل من الاغذیة لایحفظ الصحة بل یجلب الامراض.

۴۴ــ مقالة فی ان جهّال الاطباء یشدون علی المرضیٰ فی منعهم من شهواتهم وان لم یکن بالانسان کثیر مرض جهلا وجزافا .

۴۵ــ کتاب سیرة الحکماء.

۴۶ــ مقالة فی ان الطین المتنقل به فیه منافع الفها لابی حازم القاضی.

۴۷ــ مقالة فی الجدری والحصبة اربعة عشر باباً.

۴۸ــ مقالة فی الحصی فی الکلی والمثانة .

۴۹ــ کتاب الی من لایحضره طبیب، وغرضه ایضاح الامراض وتوسع فی القول ویذکرفیه علةعلة وانه یمکن ان یعالج بالادویةالموجودة ویعرف ایضاً بکتاب طبّالفقراء

۵۰ـ كتاب الأدوية الموجودة بكل مكان، يذكر فيه ادوية لايحتاج الطبيب الحاذق معها الى غيرها اذا ضمّ اليها مايوجد فى المطابخ والبيوت.

۵۱ـ كتاب فى الرّد على الجاحظ فى نقض صناعة الطبّ.

۵۲ـ كتاب فى تناقض قول الجاحظ فى كتابه فى فضيلة الكلام وماغلط فيه على الفلاسفة.

۵۳ـ كتاب التقسيم والتشجير يذكر فيه تقاسيم الامراض واسبابها وعلاجها بالشرح والبيان على سبيل تقسيم وتشجير.

۵٤ـ كتاب الطب الملوكى فى العلل وعلاج الامراض كلها بالأغذية ودس الأدوية فى الأغذية حيث لابد منها وما لايكرهه العليل.

۵۵ـ كتاب فى الفالج.

۵٦ـ كتاب فى اللقوة.

۵۷ـ كتاب فى هيئة العين.

۵۸ـ كتاب فى هيئة الكبد.

۵۹ـ كتاب فى هيئة الانثيين.

٦۰ـ كتاب فى هيئة القلب.

٦۱ـ كتاب فى هيئة الصّماخ.

٦۲ـ كتاب فى هيئة المفاصل.

٦۳ـ اقراباذين.

٦٤ـ كتاب فى الانتقاد والتحرير على المعتزلة.

٦۵ـ كتاب فى الخيار المرّ.

٦٦ـ كتاب فى كيفيّة الاغتذاء وهو جوامع ذكر الأدوية المعدنيّة.

٦۷ـ كتاب فى اثقال الأدوية المركّبة.

٦۸ـ كتاب فى خواص الأشياء.

٦۹ـ كتاب كبير فى الهيولى[1].

۷۰–کتاب فی سبب وقوف الارض وسط الفلک علی استدارة.

۷۱–کتاب فی نقض الطب الروحانی علی ابن الیمان.

۷۲–کتاب فی ان العالم لایمکن ان یکون الّا علی مانشاهده.

۷۳–کتاب فی الحرکة وانّها لیست مرئیة بل معلومة.

۷۴– مقالة فی ان للجسم تحریکاً من ذاته وان الحرکة مبداء طبیعی.

۷۵– قصیدة فی المنطقیات.

۷۶– قصیدة فی العلم الالهی.

۷۷– قصیدة فی العظة الیونانیّة.

۷۸–کتاب الکری ومقادیر مختصرة.

۷۹–کتاب فی ایضاح العلة التی بها تدفع الهوام بالتغذی ومرة بالتدبیر.

۸۰–کتاب فی الجبر وکیف یسکن المه وما علامة الحرّ فیه والبرد.

۸۱– مقالة فی الاسباب الممیلة لقلوب اکثر الناس عن افاضل الاطباء الی اخسّائهم.

۸۲– مقالة فی ماینبغی ان یقدم من الأغذیة والفواکه وما یوخر منها.

۸۳– مقالة فی الرّد علی احمد بن الطیّب السرخسی فی ما ردّ به علی جالینوس فی امر الطعم المرّ.

۸۴–کتاب فی الرد علی المسمعی المتکلم فی ردّه علی اصحاب الهیولی[1].

۸۵–کتاب فی المدّة وهی الزمان وفی الخلاء والملاء وهما المکان.

۸۶– مقالة ابان فیها خطا جریر الطبیب فی انکار مشورته علی الامیر احمد بن اسمعیل فی تناول التوت الشامی علی اثر البطیخ فی حاله وایضاح عذره فیها.

۸۷–کتاب فی نقض کتاب انابو الی فرفوریوس فی شرح مذاهب ارسطوطالیس فی العلم الالهی.

۸۸–کتاب فی العلم الالهی.

۸۹–کتاب فی الهیولی المطلقة والجزئیة.

۹۰- كتاب الى ابى القاسم البلخى والزيادة على جوابه.

۹۱- كتاب فى العلم الالهى على راى افلاطون.

۹۲- كتاب فى الرد على ابى القاسم البلخى فيما ناقض به فى المقالة الثانية من كتابه فى العلم الالهى.

۹۳- كتاب فى محنة الذهب والفضة والميزان الطبيعى.

۹٤- كتاب فى الثبوت فى الحكمة.

۹٥- كتاب فى عذر من اشتغل بالشطرنج.

۹٦- كتاب فى حكمة النرد.

۹۷- كتاب فى حيل المنمس.

۹۸- كتاب فى ان للعالم خالقاً حكيما.

۹۹- كتاب فى الباه يبين فيه الامزاج ومنافع الباه ومضارّه.

۱۰۰- كتاب الزيادة التى زادها فى الباه.

۱۰۱- كتاب المنصورى الفه للأمير منصور بن اسحٰق بن اسمعيل بن احمد صاحب خراسان وتحرى فيه الاختصار وايجاز مع جمعه لجمل وجوامع ونكت وعيون من صناعة الطب علمها وعملها وهو عشر مقالات:

المقالة الاولى فى المدخل الى الطب.

المقالة الثانية فى تعرف مزاج الابدان وهيئتها والاخلاط الغالبة عليها واستدلالات وجيزه جامعة من الفراسة.

المقالة الثالثة فى قوى الأغذية والأدوية.

المقالة الرابعة فى حفظ الصحّة.

المقالة الخامسة فى الزينة.

المقالة السادسة فى تدبير المسافرين.

المقالة السابعة جمل وجوامع فى صناعة الجبر والجراحات والقروح.

المقالة الثامنة فی السموم والهوام.

المقالة التاسعة فی الأمراض الحادثة من القرن الی القدم.

المقالة العاشرة فی الحمیّات وما یتبع ذلک ممّا یحتاج الی معرفته فی تحدید علاجها.

مقالة اضافها الی کتاب المنصوری وهی فی الامور الطبیعیّة.

۱۰۲ـ کتاب الجامع ویسمّی حاصر صناعة الطب وغرضه فی هذا الکتاب جمع ماوقع الیه وادرکه من کتاب طب قدیم او محدث الی موضع واحد فی کل باب وهو ینقسم اثنی عشر قسماً:

القسم الاول فی حفظ الصحة وعلاج الامراض والوثی والجبر والعلاجات.

القسم الثانی فی قویٰ الأغذیة والأدویة ومایحتاج الیه من التدبیر فی الطب.

القسم الثالث فی الأدویة المرکبة فیه ذکر مایحتاج الیه منها عل سبیل الاقراباذین.

القسم الرابع فی مایحتاج الیه من الطب فی سحق الأدویة واحراقها وتصعیداتها وغسلها واستخراج قواها وحفظها ومقدار بقاء قوّة کل دواء منها وما اشبه ذلک.

القسم الخامس فی صیدلة الطب فیه صفة الأدویة والوانها وطعومها وروائحها ومعادنها وجیّدها ورديها ونحو ذلک من علل الصیدلة.

القسم السادس فی الابدال یذکر فیه ماینوب عن کلّ دواء أو غذاء اذا لم یوجد.

القسم السابع فی تفسیر الاسماء والاوزان والمکاییل التی للعقاقیر وتسمیة الأعضاء والأدواء بالیونانیّة والسریانیّة و الفارسیّة والهندیة والعربیّة علی سبیل الکتب المسمّاة بشقشماهی.

القسم الثامن فی التشریح ومنافع الأعضاء.

القسم التاسع فی الأسباب الطبیعیة من صناعة الطب غرضه فیه ان یبیّن اسباب العلل بالأمر الطبیعی.

القسم العاشر فی المدخل الی صناعة الطب وهو مقالتان الاولی منها فی الأشیاء الطبیعیّة والثانیة فی اوائل الطبّ.

القسم الحادى عشر جمل علاجات وصفات وغير ذلك.
القسم الثانى عشر فى مااستدركه من كتب جالينوس ولم يذكرها حنين ولاهى فى فهرست جالينوس.

اقول هذا التقسيم المذكورهيهنا ليس هوكتابه المعروف بالحاوى ولاهو تقسيم مرض ويمكن ان هذه كانت مسودات كتب وجدت للرازى بعد موته وهى مجموعة على هذا الترتيب فحسبت انها كتاب واحد والى غايتى هذه ما رايت نسخة لهذا الكتاب ولاوجدت من اخبر انه راه.

۱۰۳– الفاخر فى الطب اقول انما اثبت هذا الكتاب فى جملة كتبه لكونه قد نسب اليه واشتهر انه له وبالجمله فانّه كتاب جيد قد استوعب فيه مولفه ذكر الامراض ومداواتها واختيار معالجتها على اتم ما يكون وافضله وجمهور مافيه منقول من كتاب التقسيم والتشجير للرازى ومن كنّاش ابن سرابيون وكل مافيه من كلام الرازى فاوّله قال محمد ولامين الدولة ابن التلميذ حاشية على هذا الكتاب وانه للرازى قال الذى كثيراً مايذكره للرازى فى كتاب الفاخر قال محمّد هوالمعروف بالحسن طبيب المقتدر كان طبيباً ببغداد ماهراً فى علم الطب وكان بيته بيت الطب وكان له ثلاث اخوة احدهم كحّال حاذق يعرف بسليمان والاخرطبيب ليس فى رتبته يعرف بهارون والثالث صيدلانى كبير الصيت ببغداد فى الحرفة وله كناش عجيب فى تجاريبه لكنّه قليل الوجود الّا ببغداد المحروسة.

۱۰٤– فى العلة التى صار متى انقطع من البدن شئ حتى يتبرأ منه انه لايلتصق به وان كان صغيراً ويلصق به من الجراحات العظيمة القدرغير المتبرئة ماهو اعظم من ذلك كثيراً.

۱۰٥– رسالة فى الماء المبرّد على الثلج والمبرّد من غير ان يطرح فيه الثلج والذى يغلى ثمّ يبرد فى الجليد والثلج.

۱۰٦– كتاب فى العلة التى لها صارالسّمك الطرّى معطشاً.

۱۰۷– رسالة فى انه لايوجد شراب غير مسكر يفى بجميع افعال الشراب المسكر المحمود فى البدن.

۱۰۸ـ کتاب فی علامات اقبال الدولة.

۱۰۹ـ کتاب فی فضل العین علی سائر الحواسّ.

۱۱۰ـ رسالة فی ان غروب الشمس وسائر الکواکب عنا وطلوعها علینا لیس من اجل حرکة الارض بل من حرکة الفلک.

۱۱۱ـ کتاب فی المنطق یذکر فیه جمیع مایحتاج الیه منه بالفاظ متکلمی الاسلام.

۱۱۲ـ کتاب فی فسخ ظن من یتوهم ان الکواکب لیست فی نهایة الاستدارة وغیر ذلک.

۱۱۳ـ کتاب فی انه لایتصور لمن لأدربة له بالبرهان انّ الارض کریة وان الناس حولها.

۱۱۴ـ رسالة یبحث فیها عن الارض الطبیعیة طین هی ام حجر داخل سمع الکیان.

۱۱۵ـ کتاب یوضح فیه ان الترکیب نوعان وغیر ذلک.

۱۱۶ـ مقالة فی العادة وانها تکون طبیعیّة.

۱۱۷ـ مقالة فی المنفعة فی اطراف الاجفان دائماً.

۱۱۸ـ مقالة فی العلة التی من اجلها تضیق النواظر فی النور وتتسع فی الظلمة.

۱۱۹ـ مقالة فی العلة التی لها تزعم الجهّال ان الثلج یعطّش.

۱۲۰ـ مقالة فی العلة التی لها یحرق الثلج ویقرح.

۱۲۱ـ کتاب اطعمة المرضی.

۱۲۲ـ مقالة فیما استدرکه من الفصل فی کلام فی القائلین بحدوث الاجسام وعلی القائلین بقدمها.

۱۲۳ـ کتاب فی ان العلل الیسیرة بعضها اعسر تعرّفاً وعلاجاً وغیر ذلک.

۱۲۴ـ کتاب العلة التی لها تذمّ العوام الاطبّا الحذاق.

۱۲۵ـ رسالة فی العلل المشکلة وعذر الطبیب وغیر ذلک.

۱۲۶ـ رسالة فی العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهور بغتة ممّا لایقدر الطبیب علی صلاحها.

۱۲۷ـ کتاب فی انّ الطبیب الحاذق لیس هو من قدر علی ابراء جمیع العلل فانّ ذلک لیس فی الوسع ولا فی صناعة ابقراط وانّه قد یستحق ان یشکر الطبیب ویمدح وان تعظم

صناعة الطبّ وتشرف وان هو لم یقدر علی ذلک بعد ان یکون متقدّماً لأهل بلده وعصره.

۱۲۸– رسالة فی انّ الصانع المتعرف بصناعته معدوم فی جلّ الصناعات لا فی الطبّ خاصّة ولعلّة التی من اجلها صار ینجح جهّال الاطباء والعوام والنساء فی المدن فی علاج بعض الامراض الشر من العلماء وعذر الطبیب فی ذلک.

۱۲۹– کتاب الممتحن فی الطبّ علی سبیل کنّاش.

۱۳۰– کتاب فی انّ النفس لیس بجسم.

۱۳۱– کتاب فی الکواکب السبعة فی الحکمة.

۱۳۲– رسالة الی الحسن بن اسحٰق بن محارب القمی.

۱۳۳– کتاب فی النفس المغبرة.

۱۳٤– کتاب فی النفس الکبیر.

۱۳۵– مقالة فی العلّة التی من اجلها یعرض الزکام لأبی زید البلخی فی فصل الربیع عند شمّه الورد.

۱۳٦– رسالة فی محنة الطبیب وکیف ینبغی ان یکون حاله فی نفسه وبدنه وسیرته وآدابه.

۱۳۷– رسالة فی مقدار مایمکن ان یستدرک من احکام النجوم علی رأی الفلاسفة الطبیعیین ومن لم یقل منهم ان الکواکب احیاء وما یمکن ان یستدرک علی رأی من قال انها احیاء.

۱۳۸– کتاب فی العلة التی لها صار یحدث للنوم فی رؤوس بعض الناس شبیها بالزکام.

۱۳۹– کتاب فی الشکوک التی علی برقلس.

۱٤۰– کتاب فی تفسیر کتاب افلوطرخس لکتاب طیماوس.

۱٤۱– رسالة فی علة خلق السباع والهوام.

۱٤۲– کتاب فی اتمام ماناقض به القائلین بالهیولی!.

۱٤۳– کتاب فی انّ المناقضة التی بین اهل الدهر واهل التوحید فی سبب احداث العالم انما جاز من نقصان السمة فی اسباب الفعل بعضه علی التمادیه وبعضه علی القائلین بقدم العالم.

۱۴۴- کتاب فی نقضه علیٰ علی بن شهیدالبلخی فیما ناقضه به فی امر اللّذة.

۱۴۵- کتاب فی الریاضة.

۱۴۶- کتاب فی النقض علی الکیّال فی الامامة.

۱۴۷- کتاب فی انه لایجوز ان یکون سکون وافتراق.

۱۴۸- کتاب فی اتمام کتاب افلوطرخس.

۱۴۹- کتاب فی نقض کتاب التدبیر.

۱۵۰- اختصار کتاب حیلة البرء لجالینوس.

۱۵۱- اختصار کتاب النبض الکبیر لجالینوس.

۱۵۲- تلخیص کتاب العلل والاعراض لجالینوس.

۱۵۳- تلخیص کتاب الاعضاء الآلمة.

۱۵۴- کتاب الانتقاد علی اهل الاعتزال.

۱۵۵- کتاب فی نقض کتاب البلخی لکتاب العلم الالهی والردّ علیه.

۱۵۶- کتاب فی انّه یجوز ان یکون سکون واجتماع ولایجوز ان یکون حرکة واجتماع لم یزل.

۱۵۷- رسالة فی ان قطر المربع لایشارك الضلع من غیر هندسة.

۱۵۸- کتاب فی الاشفاق علی اهل التحصیل من المتکلمین بالفلسفة وغرضه یبین مذهب الفلاسفة فی العلم الالهی لمنع القاری بذلك عن المتحرك الیهم:

۱۵۹- کتاب فی السیرة الفلسفیة وسیرة اهل المدینة الفاضلة.

۱۶۰- کتاب فی وجوب الدعا والدعاوی.

۱۶۱- کتاب الحاصل وغرضه فیه مایحصل من العلم الالهی من طریق الاخذ بالحرص وطریق البرهان.

۱۶۲- رسالة لطیفة فی العلم الالهی.

۱۶۳- کتاب منافع الأغذیة ودفع مضارها وهو مقالتان یذکر فی الاولی منها مایدفع

بهضرر الأطعمة فی کل وقت ومزاج وحال وفی الثانية قولان استعمال الأغذية ودفع التخم ومضارها الفه للأمير ابی العباس احمدبن علی.

۱٦٤– کتاب الی علی بن شهید البلخی فی تثبيت المعاد غرضه فيه النقض علی من ابطل المعاد ويثبت ان معاداً.

۱٦٥– کتاب علة جذب حجر المغنيطيس للحديد وفيه کلام کثير فی الخلاء.

۱٦٦– کتاب کبير فی النفس.

۱٦٧– کتاب صغير فی النفس.

۱٦۸– کتاب ميزان العقل.

۱٦۹– کتاب فی الشراب المسکر وهو مقالتان.

۱۷۰– مقالة فی السکنجبين ومنافعه ومضاره.

۱۷۱– کتاب فی القولنج.

۱۷۲– مقالة فی القولنج الحار وهو المعروف بکتاب القولنج الصغير.

۱۷۳– کتاب فی تفسير کتاب جالينوس لفصول ابقراط.

۱۷٤– کتاب فی الابنة وعلاجها وتبيينها.

۱۷٥– کتاب فی نقض کتاب الوجود لمنصور بن طلحة.

۱۷٦– کتاب فی ما يرومه من اظهار مايدعی من عيوب الاولياء. وهذا الکتاب ان کان قدالف ـ والله اعلم ـ فربما ان بعض الاشرار المعادين للرازی قدالفه ونسبه اليه ليس ممن يری ذلک الکتاب أو يسمع به الظن بالرازی والا فالرازی اجل من ان يحاول هذا الأمر وان يصنف فی هذا المعنی وحتی ان بعض من يذم الرازی بل يکفره کعلی بن رضوان المصری وغيره يسمون ذلک الکتاب کتاب الرازی فی مخاريق الانبياء.

۱۷۷– کتاب فی آثار الامام الفاضل المعصوم.

۱۷۸– کتاب فی استفراغ المحمومين قبل النضج.

۱۷۹– کتاب الامام والمأموم المحقين.

۱۸۰– کتاب خواصّ التلامیذ.

۱۸۱– کتاب شروط النظر.

۱۸۲– کتاب الآراء الطبیعیّة.

۱۸۳– کتاب خطاء غرض الطبیب.

۱۸۴– اشعار فی العلم الالهی.

۱۸۵– صفة مداد معجون لانظیر له.

۱۸۶– نقل کتاب الأسّ لجابر الی الشعر.

۱۸۷– رسالة فی الترکیب.

۱۸۸– رسالة فی کیفیّة النحو.

۱۸۹– رسالة فی العطش وازدیاد الحرارة لذلک.

۱۹۰– کتاب فی جمل الموسیقی.

۱۹۱– کتاب فی الاوهام والحرکات النفسانیّة.

۱۹۲– کتاب فی العمل بالحدید والجبر.

۱۹۳– کتاب فی مایعتقده رایا.

۱۹۴– کتاب فی ما اغفلته الفلاسفة.

۱۹۵– کتاب السرّ فی الحکمة.

۱۹۶– کتاب فی منافع الاعضاء.

۱۹۷– کتاب الکافی فی الطبّ.

۱۹۸– کتاب فی المتنقّل.

۱۹۹– کتاب الاقرابادین المختصر.

۲۰۰– کتاب فی البرء یوضح فیه انّ الترکیب نوعان اما ترکیب اجسام مختلفة وامّا ترکیب الاجسام المتشابهة الاجزاء وانّه لیس واحد علی الحقیقة الاخری.

۲۰۱– کتاب الی ابی القاسم بن دلف فی الحکمة.

۲۰۲– کتاب الی علی بن وهبان فیه باب واحد فی‌الشمس.

۲۰۳– کتاب الی ابن ابی‌الساج فی الحکمة.

۲۰۴– کتاب الی الداعی الاطروش فی‌الحکمة.

۲۰۵– کتاب سرّ الاسرار فی‌الحکمة.

۱۰۶– کتاب سرّ الطبّ.

۱۰۷– کتاب فی شرف الفصد عند الاستفراغات‌الامتلائیة رداءة وکمّیة وفضله علی سائرالاستفراغات والابانة علی ان الفصد لایمنعه عند الاحتیاج الیه شیءٌ البتة الّفه للأمیر ابی علی احمد بن اسمعیل بن احمد.

۲۰۸– کتاب المرشد ویسمّی کتاب الفصول.

۲۰۹– رسالة فی‌انّ العلل‌المستکملة التی‌لایقدر الاعلّاء ان یعبرواعنها ویحتاج‌الطبیب الی لزوم العلیل والی استعمال بعض‌التجربة لاستخراجها والوقوف علیها وتوقف الطبیب.

۲۱۰– کتاب مختصر فی اللبن.

۲۱۱– کلام جری بینه وبین المسعودی فی حدوث العالم.

۲۱۲– کتاب المدخل الی الطبّ.

۲۱۳– مقالة فی المذاقات.

۲۱۴– مقالة فی البهق والبرص.

۲۱۵– کتاب زینة الکُتّاب.

۲۱۶– کتاب برء السّاعة الّفه للوزیر ابی القاسم بن عبدالله.

۲۱۷– مقالة فی البواسیر والشقاق فی المقعدة.

۲۱۸– کلام فی الفروق بین الامراض.

۲۱۹– مقالة فی الحرقة الکائنة فی الاحلیل والمثانة.

۲۲۰– کتاب طبّ الفقراء.

۲۲۱– رسالة الی الوزیر ابی‌الحسن علی بن عیسی بن داودبن‌الجرّاح القنائی فی الاعلال

الحادثة علی ظاهر الجسد.

۲۲۲ـ رسالة الی تلمیذه یوسف بن یعقوب فی ادویة العین وعلاجها ومداواتها وترکیب الادویة لما یحتاج الیه من ذلک.

۲۲۳ـ کتاب صیدلة الطب.

۲۲۴ـ کتاب فی جواهر الاجسام.

۲۲۵ـ کتاب فی سیرته.

۲۲۶ـ مقالة فی الزکام والنزلة وامتلاء الرأس ومنع النزلة الی الصّدر والریح التی تسدّ المنخرین ومنع التنفس بهما.

۲۲۷ـ مقالة فی ابدال الادویة المستعملة فی الطب والعلاج وقوانینها وجهة استعمالها.

۲۲۸ـ کتاب صفات البیمارستان.

۲۲۹ـ مقالة فی الأغذیة مختصرة.

۲۳۰ـ مقالة فی ماسئل عنه فی انّه لم صار من قلّ جماعه من الانسان طال عمره الّفها لامیر ابی العباس احمدبن علی.

۲۳۱ـ مقالة فی العلة التی لها اذا اکلت الحیوانات سخنت ابدانها ماخلا الانسان فانّه یجد عند اکله فتورا.

۲۳۲ـ مقالة فی الکیفیّات.

۲۳۳ـ رسالة فی الحمّام ومنافعه ومضارّه.

۲۳۴ـ کتاب فی الدواء المسهل والمقیٔ.

۲۳۵ـ مقالة فی علاج العین بالحدید.

فصل هفتم

طبّ روحانی

پیشینیان فلسفه را بدو قسم نظری و عملی تقسیم می کردند واخلاق را یکی ازشعب فلسفهٔ عملی بشمار می‌آوردند. ابن مسکویه می‌گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی دارد وحکمت را دوجزءاست نظری‌وعملی‌وسپس گوید کتابهای حکمت‌عملی همان کتابهای‌اخلاق است که نفس بوسیلهٔ آن پاك ومهذّب می گردد[1] وهمچنین طبّ را به‌طبّ اجسام وطب نفوس تقسیم می کردند وبی‌گفتند با طبّ نفس باید باصلاح ودرمان اخلاق پرداخت و آن را از افراط وتفریط دور کردوباعتدال نزدیک ساخت[2]. درسخنان فیلسوفان‌وهمچنین درقرآن و احادیث اشاره به‌بیماری نفس و قلب شده‌است افلاطون‌گفته: «بیماری نفس عبارتست‌ازنادانی»[3]. ودرقرآن آمده: «فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً»[4]. ونیز روایت شده: «المَرَضُ نَوعَانِ: مَرَضُ القُلُوبِ وَمَرَضُ الأبدَانِ»[5]. بنابراین ازطبیب وفیلسوفی چون رازی ازدوجهت باید انتظارداشت که دربارهٔ اخلاق سخن گفته وکتاب تألیف کرده‌باشد خوشبختانه علی‌رغم اینکه بیشتر کتابهای فلسفی رازی درنتیجه تعصّب و تکفیر و حوادث روزگار ازبین رفته چندکتاب ازاو که دربارهٔ اخلاق است

۱ـ ابن مسکویه، الفوزالاصغر، ص۶۸

۲ـ ابن حزم اندلسی، رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن‌حزم الاندلسی)، ص ۷۹

۳ـ جالینوس، جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۱. متن عربی‌این کتاب باترجمهٔ لاتین و فهرست لغات فلسفی آن که بوسیلهٔ پول کراوس و ریچارد والزر انجام گرفته در مجموعهٔ (Plato Arabus I) تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Caleni Compendium Timaei Platonis.

۴ـ قران کریم، سورة البقرة، آیهٔ ۱۰

۵ـ ابن القیم الجوزیة، الطب النبوی، ص ۱

باقی مانده که مهمترین آنها «الطبّ الرُّوحانی» است. این کتاب در ضمن «رسائل فلسفیّة رازی» بوسیلهٔ پول کراوس درسال ۱۹۳۹ در قاهره بطبع رسیده‌است[۱]. ماخذ چاپ کراوس نسخه‌های موزهٔ بریتانیا و واتیکان و دارالکتب المصریّة بوده‌است و نسخهٔ قدیم‌تری درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران بشمارهٔ ۱۵۵۹ میکروفیلم موجود است که درسال ۶۳۶ نوشته شده‌است و برای چاپ بعدی طب روحانی باید مورداستفاده قرار گیرد.

این کتاب نیز مورد توجّه و عنایت خاورشناسان بوده است چنانکه دی بور مستشرق هلندی درسال ۱۹۲۰ مقالهٔ کوتاهی دربارهٔ آن نوشته و بعضی ازفقرات آن را بزبان هلندی ترجمه کرده است[۲]. ودرسال ۱۹۵۰ بوسیلهٔ آربری استاد دانشگاه کمبریج بزبان انگلیسی ترجمه شده‌است[۳].

رازی کتاب طبّ روحانی را بخواهش ابوصالح منصوربن‌اسحاق بن احمدبن اسد که ازسال ۲۹۰ تا ۲۹۶ ازطرف پسرعم خود احمدبن‌اسماعیل‌بن‌احمد دوّمین پادشاه سامانی درری حکومت کرده‌است[۴] نوشت، این‌امیر همان کسی‌است که رازی «کتاب المنصوری» خودرا

۱- این قسمت بعنوان « الجزء الاول » منتشر شده. کراوس سواد جلد دوم « رسائل فلسفیة » را بنا باظهار خود درآغاز جلد اول‌آماده برای چاپ کرده بود ولی‌متاسفانه او در روز ۱۲ اکتبر ۱۹۴۴ درقاهره خودکشی کرد و آن مواد به‌مؤسسهٔ فرانسوی باستان‌شناسی شرقی منتقل گشت. کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدت نسبةً کوتاه عمر علمی خود آثار کم نظیری از خود بجا گذاشت برای آشنائی با آثارکراوس رجوع شود به‌مقالهٔ رزنتال دربارهٔ « مجموعهٔ رسائل جابربن حیان» که بوسیلهٔ کراوس چاپ شده، در مجلهٔ:

American Oriental Society (Baltimore, 1945), P. 68.

۲- این مقاله در مجلهٔ آکادمی‌علوم هلند (امستردام ۱۹۲۰)، ص ۱-۱۷ تحت عنوان زیر چاپ شده است :

De « Medicina Mentis » Van Den Arts Razi.

۳- بدین عنوان : *The Spiritual Physick of Rhazes.*

۴- یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲ ص ۹۰۱

که بعدها شهرت جهانی یافت بنام او کرده‌است ودرآغاز طب روحانی می‌گوید این کتاب را الطبّ الرّوحانی نامیدم تاعدیل و قرین کتاب المنصوری باشد درطبّ جسدانی[۱].

پیش‌از رازی یعقوب بن‌اسحٰق کندی کتابی بنام الطّبّ الرّوحانی داشته ولی بدست ما نرسیده[۲]. ومعلوم نیست آیا این همان کتابی‌است که بعنوان «فِی‌الأخْلاق» نوشته که نسخه‌ای ازآن دریکی از کتابخانه‌های شخصی درشهرحلب بدست‌آمده[۳] و یا اینکه کتابی دیگراست علی ای حال افکـار و عقائد اخلاقی کندی مورد توجّه دانشمندان فن بوده و ابن مسکویه درکتاب خود فصلی را ازاونقل می‌کند[۴]واز رساله‌ای که‌اوبنام «فِی حُدُودِ الأشْیَاءِ وَرُسُومِهَا» نوشته[۵] و در آن بتعریف اصطلاحات و لغـات فلسفی و اخلاقی پرداخته استنباط می‌شود که روش او با روش رازی کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن مسکویه در «تَهْذِیبُ الأخْلاق وَتَطْهِیر الأعراق» [۶] و یحیی بن عدی در «تَهْذِیبُ الأخلاق» [۷] و ابن‌سینا در رسالهٔ «فِی عِلْمِ الأخْلاق» [۸] و ابن حزم در رسالهٔ «فِی مُدَاواةِ النُّفُوس وَتَهْذِیبِ الأخْلاق» [۹] مانندگی دارد و می‌توان گفت که این‌ها روش کندی را که بیشتر ارسطوئی بوده دنبال کرده‌اند ولی رازی چنانکه پس‌از این دیده می‌شود بیشتر متأثّر از افلاطون و جالینوس بوده و کمتر اثر ارسطو درافکار او دیده می‌شود.

۱- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۱۵
۲- الاب رتشردیوسف مکارثی الیسوعی ، التصانیف المنسوبة الی‌فیلسوف‌العرب، ص۴۳
۳- والزر ، تاثیر فلسفهٔ یونان در اسلام، ص۲۲۳
۴- ابن مسکویه، تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق، ص ۱۶۷
۵- الکندی ، فی حدود الاشیاء ورسومها (رسائل‌الکندی الفلسفیة)، ج۱،ص ۱۷۸
۶- و نیز درکتابهای دیگر او مانند: الفوز الاصغر و کتاب السعادة .
۷- این کتاب درمجموعهٔ رسائل‌البلغاء ، ص۵۲۲-۴۸۳چاپ شده است.
۸- ابن‌سینا، تسع رسائل فی‌الحکمة والطبیعیات،ص۱۵۲
۹- رسائل ابن‌حزم الاندلسی، ص۱۷۳-۱۱۵

پیش‌ازرازی کتاب قابل توجهی دیگر دراخلاق بنظر نمی آید که بتوان طبّ روحانی را با آن مقایسه کرد کتابی که شهاب الدین احمد بن محمد بن ابی الرّبیع بنام «سُلُوكُ المَالِكِ فِي تَدْبِيرِ المَمَالِكِ» برای المعتصم بالله خلیفهٔ عباسی تألیف کرده[۱] ودرآن مباحث مربوط بسیاست مُدُن و تهذیب اخلاق را آورده اصالتش مورد تردید است زیرا مطالب کتاب چنان پخته و پرداخته شده‌است که بعید می‌نماید درسیاست مدن مقدّم برفارابی و دراخلاق مقدّم بر ابن مسکویه و یحیی بن عدی باشد وچنانکه جرجی زیدان حدس زده است احتمال می‌رود که کلمهٔ «معتصم» دراصل «مستعصم» بوده و نسّاخ مرتکب اشتباه شده‌اند[۲]. پس‌از رازی تعبیر طبّ روحانی شایع و متداول گردید چنانکه میرسیّدشریف جرجانی درکتاب «التّعْرِيفَات» طبّ روحانی را چنین تعریف کرده‌است:

«الْطِبُّ الرُّوحَانِي هُوَ العِلْمُ بِكَمَالاتِ الْقُلُوبِ وَ آفَاتِهَا وَ أمْرَاضِهَا وَأدْوَائِهَا وَبِكَيْفِيَّةِ صِحَّتِهَا وَ أعْتِدَالِهَا».

وسپس درتعریف طب روحانی گوید:

«هُوَالشَّيْخُ الْعَارِفُ بِذٰلِكَ الطِّبِّ الْقَادِرُعَلَى الإرْشَادِ وَالتَّكْمِيل»[۳].

ابوالفرج عبدالرحمن ابن‌جوزی متوفی ۵۹۷ کتابی بنام «الطِّبُّ الرُّوحَانِي» نوشته وعنوان نوزده فصل ازفصول بیستگانه کتاب رازی را برای فصول کتاب خود انتخاب کرده و فقط

۱- این کتاب درقاهرهٔ بسال ۱۳۲۹ق. چاپ شده‌است. برای آگاهی بیشتر از سلوك المالك رجوع شود به‌مقالهٔ شروانی تحت عنوان: متفکری سیاسی در قرن نهم میلادی، مجلهٔ فرهنگ اسلامی (۱۹٤۱)، ج۱۵ شمارهٔ ۲ ص۱٤۳-۱۵٦

۲- جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغة العربية، ج ۲ ص ۲۱٤

۳- میر سید شریف جرجانی، التعریفات، ص۱۲۲ . از طب روحانی تعبیر به‌طب نفوس نیز شده چنانکه طب جسدانی را طب اجسام هم گفته‌اند بی‌مناسبت نیست یادآور شود که برخی از دانشمندان هنگام یاد کردن از طب روحانی و جسمانی طب دیگری را هم ذکر کرده‌اند بنام «طب المعاشرات» واز آن حکومت را اراده کرده‌اند رجوع شود به: تدبیرالمتوحد، ابن باجه اندلسی، ص۱۲

عنوان فصل چهاردهم را که «فِی دَفْعِ الإنْهِمَاكِ فِی‌الشَّراب» می‌باشد نیاورده‌است درابن‌کتاب مطالب کتاب رازی را با آیات و احادیث واشعارو امثال و حکم آمیخته و ابوابی را برآن افزوده و نامی‌هم از متقدّم خود نیاورده‌است او حتی آغاز کتاب خود را مانند رازی دربارهٔ ستایش عقل و برتری آن قرار داده[1] ولی تعبیر «زَمّ الهَوَیٰ» یعنی مهارکردن هوای نفس را که رازی درطب روحانی آن را بسیار بکار برده درکتاب ابن‌جوزی بصورت «ذَمّ الهَوَیٰ» یعنی نکوهش هوای نفس‌دیده می‌شود[2] اونیزکتاب مستقل دیگری نیز تألیف کرده وآن را «ذَمّ الهَوَیٰ» نامیده است[3] و ما نمی‌دانیم این اشتباه ناشی از ابن جوزی‌است یا از نسّاخی که کتابهای اورا کتابت کرده‌اند.

دراینجا دونکتهٔ مهم باید درنظرگرفته شود یکی اینکه رازی همچنانکه درفلسفه متمایل بافلاطون بوده‌است دراخلاق نیز ازاو پیروی کرده ودیگر اینکه او برخلاف ابن مسکویه که هرچه را پیشینیان گفته‌اند بدون هیچ‌گونه نقد و نظری نقل کرده؛ خودرا بعنوان یک انتقاد کننده که دارای فکری مستقل است نشان می‌دهد و همین دوجنبه رازی موجب شده است‌که مورد طعن و حمله قرار گیرد.او در مناظره‌ای‌که با ابوحاتم رازی[4] همشهری خود دربارهٔ مطالب فلسفی و کلامی کرده است هنگام بحث درباب قدیم بودن مکان صریحاً اظهار می‌کندکه آنچه او گفته است قول افلاطون است وآنچه ابوحاتم درمخالفت با او بدان متشبّث شده‌است قول‌ارسطو می‌باشد[5] وصاعداندلسی نیز

۱- ابن جوزی، الطب الروحانی، ص۵ «فی فضل العقل».

۲- ابن جوزی، الطب الروحانی، ص۵ «فی ذم الهوی».

۳- این کتاب درقاهره بسال۱۹۶۲ چاپ شده‌است. عنوان باب اول‌و دوم این‌کتاب نیز مانندکتاب دیگر او بمتابعت از رازی چنین آمده‌است: «فی ذکر العقل وفضله و ذکر ماهیته» «فی ذم الهوی والشهوات».

۴- ابوحاتم احمدبن حمدان رازی از داعیان مشهور اسماعیلیه واز معاصران محمد بن زکریاء بوده‌است او مناظرات خودرا با رازی درکتابی گردکرده و آن را بنام «اعلام‌النبوة» نامیده‌است. دربارهٔ ابوحاتم وکتاب او پس‌ازاین بحث خواهد شد.

۵- ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، (رسائل‌فلسفیة)، ص۳۰۷

تصریح می کند باینکه رازی ازارسطو کناره گیری کرده و برارسطو خرده گرفته که از افلاطون ومتقدّمان فلاسفه جدا شده است[۱] . و چون درعقیدهٔ بقدم زمان و مکان که مسعودی اصل آن را به «مجوس»[۲] و نیز مولّف البدء والتاریخ به «ثنویّة»[۳] نسبت می‌دهد پنداشته شده که رازی متمایل به‌ثنویت بوده لذا کتاب الطب الروحانی او هم مانند کتاب العلم الالهی او مورد حمله واتهام به‌ثنویت قرار گرفت چنانکه صاعداندلسی گوید اودر کتاب العلم الالهی والطب الروحانی بمخالفت ارسطو پرداخت و در اشراك مذهب ثنویت را نیکو شمرد[۴] وگرنه رازی که «الرّد علی سیسن الثّنوی»[۵] را نوشته و در الطبّ الرّوحانی[۶] والسّیرة الفلسفیّة[۷] آشکارا «منّانیّه» را مورد طعن قرار داده چگونه ممکن است که بجانب ثنویت متمایل بوده باشد.

به رازی کتابی منسوب است که آن را «مَخَاریقُ الأنْبیاء» پنداشته[۸] ودرآن ردّ مسأله نبوّت پرداخته است و چون با تضعیف مسأله نبوت مسألهٔ امامت نیز سست می‌شود — زیرا شیعه قائل به‌تشاکل میان پیغمبران و امامان است[۹]— دانشمندان اسماعیلی بیش‌ازهمه درصدد ردّ و نقض رازی برآمدند ازجمله حمیدالدین کرمانی مشهور به «حجّة العراقین» که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی بنام «الأقوالُ الذّهَبیّة» نوشت که درآن ازیک طرف بدفاع ازابوحاتم رازی گفته‌های او را درمباحثات فلسفی و کلامی

۱- صاعدبن احمدالاندلسی، طبقات الامم، ص۳۳

۲- ابوالحسن المسعودی، التنبیه والاشراف ، ص۸۱

۳- مقدسی ، البدء والتاریخ، ج٤ص۲۰

٤- صاعد اندلسی ، طبقات الامم، ص۳۳

۵- ابوریحان ، رساله ، شمارهٔ ۱٤۰

٦- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۹۱

۷- رازی، السیرة الفلسفیة (رسائل‌فلسفیة)، ص۹۷ و ۹۹

۸- مقدسی ، البدء والتاریخ ،ج ۳ ، ص۱۱۰

۹- ابن بابویه ، کمال‌الدین و تمام النعمة ، ص۳

با رازی تتمیم و تکمیل کرد و از طرفی دیگر مستقیماً عقائد اخلاقی رازی را در الطب الروحانی مردود جلوه داد. فقراتی از کتاب الاقوال الذهبیه که در ردّ بر الطبّ الروحانی است در ذیل کتاب طب روحانی بوسیلهٔ پول کراوس آورده شده کتاب الاقوال الذهبیه هنوز چاپ نشده و نسخه‌های متعددی از آن در دسترس می‌باشد[1].

رازی در اخلاق فلسفی خود تابع افلاطون بود و از راه مطالعهٔ کتابهای جالینوس به افکار افلاطون دست یافته بود و جالینوس خود هم از جهت طبی و هم از جهت فلسفی در او مؤثر بوده است. نفوذ فلسفی افلاطون در فلاسفهٔ اسلام بوسیلهٔ مفسّران نوافلاطونی مانند پلوتن (Plotinus) و فرفوریوس (Porphyry) و ابرقلس (Proclus) صورت گرفت[2] و نفوذ اخلاق فلسفی (Moral philosophy) او در دانشمندان اسلامی که کتاب در علم اخلاق تصنیف کردند بیشتر مرهون جالینوس بوده است زیرا مهمترین مرجع اخلاق فلسفی در آثار افلاطون کتابهای جمهوریت *Republic* و طیماوس *Timaeus* و نوامیس *Laws* اوست و جالینوس در سلسله کتبی که بنام جوامع[3] *Epitome* معروف است کتابهای فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمهٔ عربی آنها در دسترس فلاسفهٔ اسلامی قرار گرفته است. چنانکه می‌دانیم جالینوس کتابی بنام «جوامع کتاب النّوامیس» داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره‌ای از آن را در شرح کتاب الفصول بقراط بعربی نقل کرده است[4] و همچنین «جوامع کتاب افلاطون فی سیاسة المُدُن» را نوشته که مورد استفادهٔ ابن الاثیر در الکامل قرار گرفته است[5] و ابن ابی أصیبعه در ذیل جوامع کتب افلاطون از جالینوس کتاب «بولیطیقوس فی المدبّر» را یاد کرده[6] و این همان کتاب است

۱- ایوانف W. Ivanow، ادب اسماعیلی، ص ۴۲

۲- دائرة المعارف اسلام، ج ۱ ص ۲۴۲ (چاپ جدید).

۳- ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص ۱۴۷.

۴- نقل از ضمیمهٔ کتاب جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۹

۵- ماخذ پیشین، ص ۳۵

۶- ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ص ۱۴۷.

که فارابی در بیان «العلم المدنی» بدان تمسّک جسته و از آن بنام بولیطیقی *Politic* نام برده است[۱] ونیز «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» را جالینوس نوشته که ترجمهٔ عربی آن بطبع رسیده است[۲] و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشوّ از مطالب اخلاق فلسفی است مورد توجّه رازی بوده چنانکه خود نیز تفسیری بر آن کتاب نوشته است[۳]. جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است که اصحاب تواریخ و تراجم مانند ابن الندیم و بیرونی و ابن القفطی و ابن ابی اصیبعه از آن یاد کرده‌اند و خود او در یکی از رساله‌های اخلاقی خود گوید که من در کتاب اخلاق النفس *On Moral character* خود دربارهٔ اینکه چگونه مرد می‌تواند نفس خود را خوب بگرداند بتفصیل سخن گفته‌ام[۴]. اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمهٔ عربی آن مورد استفادهٔ بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده است[۵] ارباب

۱- ابونصر فارابی ، احصاء العلوم ، ص ۹۶

۲- رجوع شود به پاورقی شمارهٔ ۳، ص ۱۵۵

۳- ابو ریحان بیرونی ، رساله ، شمارهٔ ۱۰۷

٤- جالینوس، در درمان هوی و خطای نفس ، ص ٤٦

٥- پول کراوس در مقدمهٔ خود بر کتاب « مختصر کتاب الاخلاق » جالینوس،(مجلة کلیة الاداب بالجامعة المصریة، المجلد الخامس ، الجزء الاول، قاهره ۱۹۳۷)، ص ۱-۲٤ فقراتی از کتاب الاخلاق جالینوس را که دانشمندان زیر در کتابهای خود نقل کرده‌اند آورده است: ابن القفطی درتاریخ الحکماء ، ص ۱۲ و ابن ابی اصیبعه درعیون الانباء، ص ۱۰ و ابوریحان در رسالة فی فهرست کتب الرازی ، ص ۱٦ و مسعودی در التنبیه و الاشراف ، ص ۱۹ و ابوایوب اسرائیلی در اصلاح الاخلاق و ابوریحان در تحقیق ماللهند ، ص ۲۱ و ابوسلیمان سجستانی در منتخب صوان الحکمة . و نیز استرن فقراتی از آن کتاب را که قدامة بن جعفر در نقدالنثر، و ابوالحسن طبری در المعالجات البقراطیة و موسی بن عذار در کتاب الحدیقة فی معنی المجاز و الحقیقة، و مروزی در کتاب طبایع الحیوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

تراجم ترجمهٔ این کتاب را به حبیش الاعسم نسبت می‌دهند و این درست نیست زیرا حنین بن‌اسحٰق در رساله‌ای که به علی بن‌یحیی[۱] نوشته‌ودر آن‌دربارهٔ کتابهائی که ازجالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته است که مردی از صابیان بنام منصور بن اثاناس آن را به سریانی و خود آن را بعربی ترجمه کرده‌است و سپس حبیش الاعسم از روی ترجمهٔ عربی دوباره بسریانی ترجمه کرده است[۱]. محتمل است کتابی که در فهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال از جالینوس بنام «فی اصلاح‌الاخلاق» بشمارهٔ ۱۵۷ آمده وپیش‌از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد[۲] خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور درضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریّه بدست آمده که متعلّق بکتابخانهٔ احمد تیمور پاشا بوده است این تلخیص که بوسیلهٔ ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی صورت گرفته درسال ۱۹۳۷ در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره بوسیلهٔ پول کراوس بنام «مُخْتَصَرٌ مِنْ كِتَابِ‌الأخلاقِ لِجَالِينُوس» چاپ شده وکراوس مقدّمهٔ محققانه‌ای هم برآن نوشته است[۳]. این مختصرهم مانند اصل چهارمقاله‌است.

ریچارد والزر نویسندهٔ مادّهٔ اخلاق (Ethics) در دائرة المعارف اسلام گفته است که مقالهٔ دوم و سوم این کتاب همان دومقاله‌است که رازی درفصل چهارم کتاب

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

نقل کرده‌اند دریکی‌از مقالات خودآورده و بزبان‌انگلیسی‌نیز ترجمه کرده‌است رجوع‌شود به:
S. M. Stern: «Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) p. 91-101
ابن‌مسکویه نیزدرکتاب تهذیب‌الاخلاق قسمتی‌ازکتاب‌اخلاق جالینوس‌رانقل کرده‌است.

۱- پول کراوس، مقدمهٔ مختصرکتاب‌الاخلاق، ص۱۲

۲- موراتا، فهرست منابع عربی‌قدیم‌درکتابخانهٔ اسکوریال، (مجلة‌الاندلس)ج۲ص۱۱۸

۳- مقدمهٔ کراوس، ص۲۴-۱ و متن‌کتاب ص۱-۲۵

الطّب الروحانی از جالینوس بنام « فِی أنَّ الأخیار یَنْتَفِعُونَ بِأعدائِهِم » و « فِی تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُیُوبَ نَفْسِه » یاد کرده[1] و گفته‌است که اوجوامع وخلاصه دومین‌را درآن فصل ذکر کرده است ولی این درست نیست زیرا بنابرنقل اصحاب تراجم ازجمله ابن ابی اصیبعه کتاب الاخلاق درچهارمقاله غیر از دو مقالهٔ فوق است[2] و نگارنده معتقداست که منظوررازی مقاله‌ای‌است که جالینوس نوشته وآن را درمان هوای نفس « *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion* » نامیده این‌مقاله بامقالهٔ دیگر که آن را درمان خطای نفس « *The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors* » نامیده درسال ۱۹۱٤ بوسیلهٔ *R. Van der Elst* بزبان فرانسه ترجمه ودر پاریس چاپ شده[3] وترجمهٔ انگلیسی آن بوسیلهٔ *P.W. Harkins* انجام یافته ودرسال ۱۹٦۳ درامریکا منتشرگشته‌است[4] دراین کتاب (=فیلسوف ری) هرجابه « جالینوس در درمان‌هوی وخطای نفس » ارجاع داده می‌شود مقصود همین ترجمه انگلیسی است.

بطور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون وجالینوس‌را بدست آورده است. از آنجا که رازی بمقدار بسیار کم و کندی و یحیی بن عدی و ابن سینا و ابن‌مسکویه وسپس اخلاق‌نویسان فارسی مانند فخررازی درفصل‌اخلاق ازجامع‌العلوم و نصیر الدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال الدین دوّانی دراخلاق جلالی باندازهٔ فراوان از ارسطو متأثر شده‌اند بی‌مناسبت نیست ازمهمترین منبع اخلاق فلسفی ارسطوئی که مسلمانان از آن استفاده کرده‌اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو[5] یاد شود

۱- دائرة المعارف اسلام، ج۱ ص ۳۲۷ (چاپ جدید).

۲- ابن‌ابی‌اصیبعه در همانجا که نام از دو مقالهٔ مزبور می‌برد : کتاب الاخلاق اربع مقالات اورا هم یاد می کند رجوع‌شود به عیون‌الانباء ص۱٤۷

۳- تحت عنوان: *Traité des Passions de l'Ame et de erreurs Par Galien*

٤- تحت عنوان : *Galen on the Passions and Errors of the Soul*

٥- ترجمهٔ انگلیسی اصل‌اخلاق نیکوماخس تحت‌عنوان: *Ethica Nicomachea* درسال ۱۹۲٥ در اکسفورد درمجموعهٔ آثار ارسطو: The Works of Aristotle چاپ شده ودراین کتاب باین چاپ ارجاع داده می‌شود.

ترجمهٔ عربی این کتاب در یازده مجلّد در ترجمه‌های اسحٰق بن حنین شناخته شده است[۱] ودانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعدّدی برآن نوشته‌اند ازجمله ابوالولیدبن رشد شرحی برمقالهٔ اول تا دهم آن داشته‌است که درفهرست قدیم کتابخانهٔ اسکوریال تحت شمارهٔ ۷۴ دیده می‌شود[۲] ونیزنسخه‌ای ازترجمهٔ عربی‌اخلاق نیکوماخس درمکتبة‌القرویین واقع درشهر فاس از بلاد مراکش بدست‌آمده که آربری آن را در مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه معرفی کرده‌است[۳]. ازاخلاق نیکوماخس منقولاتی درکتابهای اسلامی‌آورده شده ومعمولا ازآن تعبیر به «نیقوماخیا[۴]» یا «نیقوماخیه[۵]» می‌کنند.

رازی دراستفادهٔ ازاندیشه‌های پیشینیان بنقل‌قول اکتفا نکرده بلکه‌گفتارآنان‌را بااندیشهٔ ژرف وتفکّرنیرومند خودآمیخته‌است وبخوبی‌محسوس‌است که رازی‌استقلال فکری خودرا حفظ کرده ونیز بیشترمطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه ساخته‌است. دانشمندانی‌که دربارهٔ اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق‌کرده‌اند باستقلال فکری رازی و برجسته بودن اواعتراف نموده‌اند ازجمله ریچارد والزر درمقاله‌ای‌که دربارهٔ تحلیل‌افکار اخلاقی ابن مسکویه نوشته او را با رازی مقایسه‌کرده و رازی را بداشتن اندیشهٔ مستقل وانتقادی ممتاز می‌سازد[۶]. رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات بر طبّ روحانی دفاع کرده‌است و کتابی‌که در ردّ ابوبکر حسین تمّار که کتاب الطبّ الروحانی را نقض کرده بود نوشته وآن را بنام «کتاب فی نقض‌الطبّ الروحانی علی بن‌التمار» نامیده

۱ـ دائرة‌المعارف اسلام ، ج۱ ص۳۲۷ (چاپ جدید)

۲ـ سوراتا ، ماخذ پیشین.

۳ـ اربری A. J. Arberry ، اخلاق نیکوماخس دراسلام ، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه لندن (۱۹۵۵)، ص۱

۴ـ ابن مسکویه ، تهذیب‌الاخلاق و تطهیر الاعراق ، ص۱۱۱

۵ـ ابوالحسن عامری ، السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة ، ص۲۰۱

۶ـ والزر ، تاثیر فلسفهٔ یونان در اسلام ، ص۲۲۰

«شاهد این مطلب است[۱].

رازی فصل اول کتاب را درفضیلت و ستایش عقل قرار داده و گفته است:

«می‌گویم: آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن بما ارزانی داشت که بمددش بتوانیم، دراین دنیا و آن دیگر، ازهمه بهره‌هایی که وصول و حصولش درطبع چون مایی به‌ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا به‌ماست و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید. با خرد برچارپایان ناگویا برتری یافته‌ایم چندانکه برآنان چیرگی می‌ورزیم و آنان‌را بکام‌خود می‌گردانیم و باشیوهایی که هم برای ما و هم برای آنها سود بخش‌است برآنان غلبه و حکومت می‌کنیم. باخرد بدانچه مارا برتر می‌سازد و زندگانی مارا شیرین وگوارا می‌کند دست می‌یابیم وبه‌خواست وآرزوی خود می‌رسیم. بوساطت خرداست که ساختن و بکاربردن کشتی‌هارا دریافته‌ایم چنانکه به سرزمین‌های دورمانده‌ای که بوسیلهٔ دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم. پزشکی باهمه سودهایی که برای تن دارد وتمام فنون دیگر که بما فایده می‌رساند در پرتو خرد مارا حاصل آمده‌است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده بوده است پی برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم، و حتی به‌شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم واین ازتمام‌آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاتراست وازآنچه بدان رسیده‌ایم سود بخش‌تر. برروی هم خرد چیزی است که بی‌آن وضع ما همانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله‌آن افعال عقلی خود را پیش‌از آنکه برحواس آشکار شوند تصور می‌کنیم وازاین رهگذر آنها را چنان درمی‌یابیم که

۱ـ نام این شخص درابن‌ندیم و ابن‌قفطی و ابن‌ابی‌اصیبعه «ابن‌الیمان» آمده و فلوگل و بروکلمان آن را با ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ منطبق ساخته‌اند ولی چون در یکی از نسخه‌های ابن ندیم «ابن التمار» آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین التمار الدهری المتطبب است که نام او در اعلام النبوة درضمن مناظرات رازی با ابوحاتم آمده رجوع شود به‌پاورقی رسائل فلسفیة، ص۲

گویی احساسشان کرده‌ایم ، سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه پیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی‌است سزاواراست که مقامش‌را به‌پستی نکشانیم ، از پایگاهش فرودش نیاوریم وآن راکه فرمانرواست فرمانبرنگردانیم سرور را بنده و فرادست را فرودست نسازیم ، بلکه باید درهرباره بدان روی نماییم وحرمتش گذاریم ، هماره برآن تکیه زنیم ، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن دست ازکار کشیم . هیچگاه نباید هوی را برآن چیرگی دهیم زیرا هوی آفت و مایه تیرگی خرد است و آن را از سنت و راه و غایت و راستروی خود بدور می‌راند وخردمندرا از رشد وآنچه صلاح حال اوست بازمی‌دارد . برعکس ، باید هوی را ریاضت دهیم ، خوارش کنیم ، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد برما هویدا می‌شود و با تمام روشنایی خود مارا نورباران می‌کند و به نیل آنچه خواستارآنیم می‌کشاند. از بهره‌ای که خدا از خرد بما بخشیده وبدان برما منت گذاشته‌است نیکبختیم. »

محتمل‌است که این‌فصل بیش‌ازفصول دیگر بردانشمندان اسماعیلیه گران آمده‌باشد زیرا آنان می‌گویند خداشناسی بعقل و نظرنیست‌وبتعلیم امام‌است[1]و بدین جهت‌است‌که آنان را تعلیمیّه خوانده‌اند[2]. نظیرآنچه را که رازی در برتری و ستایش عقل گفته در سخنان ابن‌راوندی دیده می‌شود و او بااین دلائل مسألهٔ نبوّت را انکار می‌کند وهمچنانکه سخنان رازی مورد ردّ ونقض ابوحاتم قرارگرفته‌است ابن راوندی نیز مورد ردّونقض المویّد فی‌الدین شیرازی که او نیز از دعاة بزرگ اسماعیلیّه است قرارگرفت[3].

۱ـ رشیدالدین‌فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ ،قسمت اسماعیلیه ، ص۱۲

۲ـ غزالی، فضائح الباطنیة،ص۱۷

۳ـ کتابی که ابن راوندی درآن برد نبوت پرداخته یعنی کتاب « الزمرد» از بین رفته ولی فقراتی ازآن را المؤید فی الدین داعی الدعاة شیرازی در « المجالس‌المؤیدیة » نقل کرده‌است رجوع‌شود به من تاریخ الالحاد فی‌الاسلام ، عبدالرحمن بدوی، ص۸۰. دربارهٔ ابن‌راوندی و انکار او پس‌ازاین بحث خواهد شد.

دلیل دیگر براینکه تأکید برمسألهٔ برتری و فضیلت عقل بیش از همه متوجه شیعیان یعنی معتقدان به‌امام بوده‌است اینکه‌ابوالعلاء معرّی نیز باهمان لحن‌عقل‌را می‌ستاید ومستقیماً سخن خودرا متوجه کسانی می‌سازد که معتقدند که باید درمشکلات‌ومعضلات به‌امام رجوع کرد ودرانتظار او بسر می‌برند:

يَرْتَجِي النَّاسُ أنْ يَقُومَ إمَامٌ نَاطِقٌ فِي الْكَتِيبَةِ الخَرْسَاء
كَذِبَ الظَّنُّ لاإمَامَ سِوَى العَقْلِ مُشِيراً فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاء[۱]

اهل سنّت وجماعت نیز برای دفاع از مسأله نبوت به‌تخطئه عقل پرداخته ومدلّل داشته‌اند که عقول را تصرفی‌درامور نیست‌وتعلیم ضرورت دارد وآنچه راکه ما دربکار بردن زندگی دنیائی خودآموخته‌ایم ازمنبع نبوّت سرچشمه می‌گیرد.

ابومنصورماتریدی که قسمت معظمی‌از کتاب خود را اختصاص به‌اثبات مسألهٔ نبوّت و ردّ منکران آن داده است می‌گوید منکران نبوّت سه گروه‌اند: گروهی که صانع را منکراند و گروهی که بصانع مقرّاند ولی امرونهی اورا انکار می‌کنند و گروه سوم که بصانع و امرونهی او اقراردارند ولی می‌پندارند که عقل آدمی را ازپیغمبر بی‌نیاز می‌سازد. او پس‌از ردّ دوگروه اول بردّ گروه سوم می‌پردازد و بتفصیل مواردی راکه مخالفان‌او به‌راهنمائی‌عقل‌نسبت‌می‌دهند ذکرو به‌اشارت‌وتعلیم رسول مستند می‌دارد ازجمله تدبیر امورکشاورزی، انواع حرفه‌ها، حفظ ازگرما وسرما، بکاربردن چارپایان، انواع بازرگانی، دسترسی به‌بلاد گوناگون، شناختن راهها، شناختن زبانها، دانستن نامهای چیزها، شناختن امرتناسل و تربیت خردسالان، تدبیر غذاها، آموختن برخی از برخی دیگر. او سپس گوید: همه آنچه که یاد شد از زبانها و نامها وحرفه‌ها وطب وصناعات وراههای بلاد و پرورش چهارپایان وچگونگی بکاربردن‌آنها دلیل‌آشکاراست براینکه اصول این امور وابسته به‌تعلیم واشارت‌است نه باستخراج عقول[۲].

۱- ابوالعلاء معری: لزوم مالایلزم، ج۱ ص۱۷۵.

۲- ابومنصور ماتریدی، کتاب‌التوحید ص۱۸۶-۱۷۹؛ و نیزرجوع شود به: عبدالکریم شهرستانی، نهایة الاقدام فی‌علم‌الکلام ص ۴۲۶.

بامقایسهٔ گفتار رازی و ماتریدی بخوبی آشکار می‌شود که آن اموری‌راکه رازی به عقل و خرد منسوب می‌دارد ماتریدی از عقل سلب می‌کند و به تعلیم و اشارت نسبت می‌دهد. شکّی نیست که افکار رازی در این مسأله مورد استقبال قرار نگرفته زیرا در آثار شیعیان اسماعیلی و اثناعشری وهمچنین درمکتب‌های سنّی اشعری وماتریدی مقام وحی والاتر ازمقام عقل‌شناخته‌شده‌است. واین‌امر اختصاص بمذهب‌اسلام ندارد بلکه درمذاهب دیگر نیز عقل محکوم شرع شناخته شده. فیومی فیلسوف یهودی می‌گوید که آنچه‌راکه‌بشر در زندگی ومعیشت‌خود دریافته از راه وحی‌ونبوّات بوده وخردرا درآن راه نبوده‌است[1].

کسانی‌که پس‌از رازی درعلم اخلاق کتاب تألیف کرده‌اندکم و بیش به مزیّت وبرتری خرد اشاره‌کرده‌اند هرچندکه صراحت رازی‌را نداشته‌اند وبهمین‌جهت‌احتمال می‌رود که ابن‌مسکویه در کتاب «الفوزالاصغر» خود درفصلی که‌آنرا بعنوان «فی‌انّ العقل ملک مطاع بالطبع»[2] آورده ودرآن تأکیدکرده‌که عقل‌را بالاترین‌مقام‌است تحت‌تأثیر فکر رازی وآن نوع از جریان اندیشه قرارگرفته باشد.

رازی فصل‌دوم ازکتاب‌را اختصاص به‌سرکوبی‌هوای‌نفس وجلوگیری از امیال آن با خلاصه‌ای از رای افلاطون حکیم داده و چنین گفته‌است:

«اینک درپی مطلب پیشین از طب روحانی که غایتش اصلاح‌اخلاق نفس‌است سخن می‌رانیم و سخت به اختصار می‌کوشیم و بدان نکات و مبانی و معانی که بنیادهای این موضوع‌است می‌پردازیم:

می‌گوئیم: نیت ما ازپیش انداختن بحث عقل و هویٰ اینست که آنهارا آغازگاه مقصد خود دانسته‌ایم و اکنون با بحثی در مهمترین و والاترین بنیادهای این‌مقال سخن‌را دنبال می‌کنیم.

می‌گوئیم: ازمیان این بنیادها آنچه برای نیل به مقصود ما دراین‌کتاب مهمتر و

۱ ـ سعید بن یوسف الفیومی، الامانات والاعتقادات، ص ۲۴.
۲ ـ ابن مسکویه، الفوز الاصغر، ص ۱۰۸.

والاتر و سودمندتر می‌باشد سرکوبی هویٰ است و مخالفت با طبع هایی که در غالب موارد پیش می‌آیند و ورزش نفس برای وصول این منظور و برانگیختن نفس بسوی هدف. زیرا نخستین برتری مردم برچارپایان همین‌است یعنی ملکهٔ اراده و صدور فعل پس‌از تأمّل. سبب آن اینست‌که چارپایان که تحت نظام درنیامده‌اند آنچه طبع‌های آنها می‌خواهد برمی‌آورند وبدون خودداری‌یاتأمّل عمل می‌کنند. هرگز جانور نظام‌نایافته‌ای نمی‌توان یافت که از دفع فضول بدن خودداری نماید یا چون خوراکی در دسترس بیند وخودراهم نیازمندآن‌یابد ازآن‌بپرهیزدآنچنانکه‌انسان‌خوراك‌را بیکسو می‌نهد وطبع‌های خودرا به فرمانبری معانی عقلی وامی‌دارد. چارپایان درست به انگیزهٔ طبع‌های خود، بی‌خودداری یا اختیار، عمل‌می‌کنند. این‌برتری‌انسان برحیوان درمهارکردن طبع‌حتی‌اگر نتیجهٔ پرورش وآموزش باشد، در میان اکثر مردم دیده می‌شود وعمومی و در دسترس همگان‌است وهرکودکی باآن خو می‌گیرد و به‌اقتضای‌آن به‌بار می‌آید — این‌نکته نیازمند بحث نیست. گرچه ازاین لحاظ درمیان اقوام مختلف اختلاف عظیم و تنوع بسیار وجود دارد، ولی نیل به‌عالی‌ترین اوج این‌فضیلت‌که برای طبع انسانی قابل وصول‌باشد بندرت کسی‌را جز فیلسوف بافضیلت دست می‌دهد. چندانکه مردم عامی از جهت مهارکردن طبع وتملك شهوت برچارپایان ممتازند فیلسوف نیز برمردم عامی امتیاز دارد. ازاین‌نکته درمی‌یابیم که‌هرکس که خواهان آنست‌که نفس‌خودرا بدین زیور بیاراید وبااین فضیلت کمال بخشد کاری دشوار درپیش گرفته‌است وبدان نیاز داردکه نفس خودرا به ستیزه و مخالفت باهویٰ اعتیاد بخشد. اما چون میان مردم، ازحیث طبع، اختلاف عظیم وجدائی بسیار وجود دارد، تحصیل پاره‌ای فضایل ودفع پاره‌ای رذایل برای‌برخی‌مردم‌دشوارتر و برای بعضی آسان‌تر خواهد بود.

اینك‌راه تحصیل این فضیلت — یعنی سرکوب کردن هویٰ و مخالفت باآن — را یاد می‌کنم. زیرا همانا عالی‌ترین و مهمترین فضایل‌است و وضع آن نسبت به تمامی قصد ما دراین کتاب همچون وضع عنصراست در برابر مبدأ.

می‌گوئیم : هویٰ و طبع همواره مارا وامی‌دارند که لذات حال‌را بجوییم و بی‌آنکه دربارهٔ عاقبت کار اندیشه و تأمّل کنیم ازآنها پیروی نماییم . و این دو حتی اگر در پی‌خود المی آورند ومارا ازحصول لذتی بمراتب بزرگتر بازدارند مارا سوی خویشتن برمی‌انگیزند . علت‌آن اینست‌که این‌دو یعنی‌هویٰ وطبع جزحالت موجودی‌که خودرا درآن می‌یابند چیزی نمی‌بینند وکاری نمی‌کنند مگر اینکه هرگاه با رنج گزندرسان برابر شوند خلاصی جویند . حال آنان به‌حال کودکی می‌ماندکه از چشم درد رنجوراست ، ولی همچنان چشمان خودرا مالش می‌دهد ، خرما می‌خورد و درآفتاب بازی می‌کند . ازاینرو خردمند را سزاواراست‌که آنهارا بازدارد و سرکوبی کند و جز پس‌از ملاحظهٔ بررسی عواقبشان ، راه برآنها نگشاید ، بدقت آنهارا بتصور آورد و بسنجد و سپس ارجح را پیروی کند ، تا ازآنچه گمان لذّت دارد به رنج نیفتد و ازآنچه انتظار سود می‌برد خسران نیابد . حتی اگر از این تمثیل و سنجش دچار شکٔ شود باز بایدکه به شهوت مجال خودنمایی ندهد ، بلکه در بازداشت و سرکوبی‌آن استوار ماند ؛ زیرا وی‌را این اطمینان نیست که از خرسند ساختن شهوت خود به عواقبی که رنج و احتمال آزارش به مراتب از احتمال آزار سرکوبی آن شهوت بیشتر باشد گرفتار نیاید . دراین مورد احتیاط سرکوبی‌شهوت‌را ایجاب می‌کند. همچنین‌اگر هردوآزار–آزار فرونشاندن وآزار ناشی ازخرسند ساختن شهوت – برابر نمایند بایدکه برسرکوبی شهوت قیام‌کند. زیرا غالبا چشیدن تلخی خودداری از انتظار چشیدن مرارت ساده‌تر وآسانتراست .

اما مرد خود دار تنها به‌این بسنده نمی‌کند بلکه همواره حتی‌درآن‌مواردکه‌عواقبی ناخوشایند برای کام جویی خود پیش بینی می‌کند هویٰ‌را سر می‌کوبد تا نفس خودرا برای تحمل و تاب آوردن کظم شهوت تربیت و تأدیب‌کند و پس بتواند هنگامی‌که‌کام جویی متضمن نتایجی بد باشد آسان‌تر از عهدهٔ خودداری برآید و درنتیجه شهوت‌ها اورا درمیان نگیرد و براو چیره نگردد . شهوات باقتضای طبیعت وسرشت‌خود قدرت

آن دارند که مقاومت انسانی را سلب کنند و بنابراین دیگر روا نیست که از رهگذر اعتیاد بر نیروی آنها بیفزاید.

این را هم باید بدانی که آنان که مدام به شهوت‌های خود تمکین می‌کنند و در شهوت منهمک می‌شوند به مرحله‌ای می‌رسند که دیگر از آنها لذتی نمی‌برند و با وصف این از ترك آنها عاجزند. مثلاً با آنکه آمیزش با زنان و باده‌گساری و سماع از نیرومندترین و استوارترین شهوت‌هاست باز کسانی که دچار آنها می‌باشند کمتر از مردمانی که افراط کار نیستند لذت می‌برند؛ زیرا این شهوت‌ها برای آنان بدان حالی درمی‌آید که برای هر صاحب حال پیش می‌آید، یعنی اعتیادی می‌شود. با این وصف سرکوبی شهوت از توان آنان خارج است، زیرا برای آنان شهوت در زندگی امری اضطراری شده و از صورت تجمل و تفنن بیرون آمده است. از این رو همه گونه تقصیر در امور دینی و دنیائی بر آنها دست می‌یابد و در نتیجه آنان ناگزیر از فریبکاری‌های فراوان می‌شوند و با غرّه ساختن نفس و به مهلکه انداختن آن مال می‌اندوزند. پس آنان از جایی که انتظار سعادت برده‌اند دچار شقاوت گشته‌اند و در موردی که چشم خوشی داشته‌اند برنج افتاده‌اند و از آنجا که متوقع لذت بوده‌اند الم یافته‌اند.

چه شبیه‌اند اینان به آن کس که بعمد و جهد به انهدام خویشتن دست می‌زند. درست به جانورانی می‌مانند که گول طعمه‌ای را که برای آنان در دام نهاده شده است می‌خورند ولی چون به دام می‌رسند نه به آنچه فریبش را خورده‌اند نایل می‌شوند و نه از آنچه در آن افتاده‌اند رهائی می‌توانند بیابند.

ملاك سرکوبی شهوت چنین است: شهوتی را باید سرکوبی کرد که زیان وگزند دنیائی آن درفرجام با لذت نخستین آن برابری کند یا از آن افزونتر باشد.

حتی آن فیلسوفانی که برای نفس وجودی مستقل نمی‌شناسند و می‌گویند که آن با فساد جسمی که در آنست فاسد می‌شود در این باره همداستانند و نفس را به رعایت آن سفارش می‌کنند. اما آن فیلسوفانی که معتقدند که نفس برای خود ذاتی مستقل دارد، و بدن را چون ابزار و ادواتی بکار می‌برد و بفساد آن فاسد نمی‌گردد در فرونشاندن طبع و ستیزه

ومخالفت باهویٰ به‌مراتب از این پایه فراتر می‌روند و آنکسانی‌را که فرمانبردار شهوت و دست بستهٔ آنند سخت‌پست وناقص می‌شمارند ودر پایگاه چارپایان می‌نشانند و بر آنند که برگزیدن وپیروی شهوت وگرایش ومهر به‌لذات وحسرت برشهوانی که از کف رفته‌است وآزردن حیوان در راه حصول و وصول بآنها پس‌از جداشدن نفس از تن عواقب نکوهیده‌ای برای آنان به بار می‌آورد که بر رنج و درد وحسرت نفس می‌فزاید. این‌فیلسوفان به‌استناد هیأت انسانی استدلال می‌کنند که انسان برای پرداختن به لذات و شهوات مستعد نیست بلکه چون دراین زمینه از حیوان ناگویا کمی وکاستی دارد آمادهٔ بکار بردن فکر و اندیشه‌است. چارپا از لذت خوردن وباجفت‌آمیختن بهره‌ای می‌برد که از دستیاز گروه کثیری ازمردم برکناراست. پس چارپایان که نگرانی وفکر ازآنها دور و زندگی برآنها گوارا می‌باشد و خود با خرسندی بسر می‌برند حالی‌دارند که انسان نه بدان دسترسی‌دارد و نه حصول نظایر آن در توانائی اوست. چارپایان از این لحاظ در بالاترین پایه قرار دارند. زیرا چارپارا می‌بینیم که هنگام کشتنش فرا رسیده‌است ولی همچنان مستغرق خوردن وآشامیدن‌است.

این فیلسوفان می‌گویند که اگر رسیدن به‌شهوات وگرایش به‌محرکات طبع‌ها برتر از دیگر اختصاصات انسانی بود انسان ازآنها محروم نمی‌شد و جانورکه پست‌تر از انسان‌است بدانها دست نمی‌یافت. چون انسان که ازحیوان برتراست حظّ ازشهوات‌را از کف داده وازفکر و اندیشه بهرهٔ وافر برده‌است پس فضیلت وی درآنست که بجای بندگی و فرمانبری انگیزه‌های طبع‌ها فکر خودرا بکار اندازد و در تزکیهٔ آن بکوشد. همین فیلسوفان می‌گویند که اگر فضیلت در نیل به لذات و شهوات بود می‌باید آنان که طبع‌هایشان بیشتر آمادهٔ شهورانی‌است برآنان که چنین آمادگی‌راندارند برتر باشند. اگر اینگونه بود می‌باید گاوان وخران ازآدمیان بلکه‌از هرموجود جاندار وحتی ازآفریدگار بزرگ نیز که صاحب‌لذات وشهوات‌نیست‌والاتر شمرده‌شوند. ونیز فیلسوفان‌می‌گویند که‌شاید برخی ازمردم که‌ورزیدگی ندارند ودر اینگونه معانی فکر و اندیشه‌نکرده‌اند این‌سخن‌را که‌چارپایان

بیش‌ازمردم لذت‌می‌برند نپذیرند و برای احتجاج برما ازپادشاهی‌یاد می‌آورند که بردشمن پرخاشجوی خود چیره می‌شود و بی درنگ مجلس لهو برپامی‌دارد و درنمایش تمام زیور و تجمل‌دستگاه‌خود مجاهدت می‌ورزد چندان که به‌آخرین نهایتی‌که برای انسان میسر است می‌رسد . این گروه می‌گویند : لذت چارپا کجا و این لذت کجا ! چه نسبت لذت آن‌را بالذت این ؟

گوینده‌ٔ این سخن باید بداند که نقصان و کمال لذت ازسنجش لذتی بالذت دیگر آشکار نمی‌شود ، بلکه این‌نکته ازمقایسه‌ٔ لذت بااحتیاجی که بدان هست برمی‌آید. زیرا آن‌کس‌که بهبود حالش جز با هزار دینار میسر نگردد اگر نهصد و نود و نه دینار باو داده شود بهبود نیابد وکسی‌که نیازمند یک دیناراست بهبود حالش با یافتن همان یک دینار حاصل می‌شود ، هرچند که اولی چندین برابر او یافت و وضعش سامان نیافت .

چارپا هرگاه آنچه را که طبع‌هایش طلب می‌کنند به فراوانی در برابرخود بیند ازآن لذت کامل می‌برد ونبودن چیزهای دیگر اورا بهیچوجه به‌گزند ورنج نمی‌افکند ، زیرا بدیهی‌است که‌وی به‌ورای لذت‌خود نمی‌اندیشد . ازین‌گذشته‌چارپا همیشه ازلحاظ لذت برانسان‌ممتازاست. هیچ‌یک‌ازافراد انسان‌نمی‌تواندبه‌همه‌آرزوهاوشهوات‌خودبرسد، زیرا نفس‌او چون متفکر و اندیشمنداست ونیز آنچه‌راکه موجود نیست تصور می‌کند و درطبع‌او اینست که‌حال‌خودرا برتر ازحال‌هر ذی‌حالی‌بداند درهیچ‌حالی ازاشتیاق وطلب آنچه ندارد وازترس وبیم زوال‌آنچه‌دارد خالی‌نیست . ازاین‌جهت همیشه لذت‌وشهوت انسانی ناتمام‌است. اگر انسانی نیم‌زمین‌را مالک شود باز نفس‌او برای تصاحب نیم‌دیگر بااو می‌ستیزد واز زوال‌آنچه بدست‌آورده‌است به‌ترس وهراس‌می‌افتد . اگر انسان تمام زمین‌را مالک شود آنگاه دوام صحت وبقای همیشگی‌خودرا می‌خواهد ونفسش به‌دانستن آنچه درآسمانها و زمین‌هاست مشتاق می‌گردد . به من خبر رسیده‌است از پادشاهی بزرگوارکه درحضورش از بهشت و نعمت فراوان و زندگی جاوید بهشتیان سخن رفت . وی گفت چون می‌اندیشم که مرا مانند کسی‌که مورد احسان قرارگرفته درآنجا مقام

می‌دهند و برتر از من هم درآنجا وجود دارد این نعمت‌هارا منغص می‌بینیم وتلخ می‌شمارم. بنابراین التذاذ چنین آدمی کی کامل خواهد شد وغبطه خوردنش چه زمان به‌پایان خواهد رسید. آیا جز چارپایان یا آنانکه چون چارپایان بسر می‌برند کی می‌توانند درنفس خود محظوظ باشند؟ دراین‌باره شاعر می‌سراید:

آیا جز مردی خوشبخت و جاودانی که اندوه او اندك باشد
وبا هراس به بستر نرود، کسی از نعمت‌ها برخوردار می‌شود؟

واین گروه ازفیلسوفان که‌یاد کردیم درمهار کردن هویٰ ومخالفت باآن‌وخوار کردن و شکستن‌آن گام‌های بلندی برمی‌دارند، چندان که نفس ایشان از خوردنی وآشامیدنی به‌اندکی اکتفا می‌کند وازمال و زمین وخانه دل‌می‌کند. گاهی‌هم کسانی‌ازآنان که دراین عقیده فرو رفته‌اند به‌کناره‌گیری از مردم و بریدن از ایشان و ماندن در جاهای متروك می‌پردازند. آری اینان برای اثبات درستی رأی‌خود به‌مدد اشیاء محسوس وموجود چنین استدلال می‌کنند.

اما احتجاجاتی که برای‌اثبات صحت رایشان دربارهٔ حالات نفس پس‌ازمفارقت ازبدن می‌کنند ازلحاظ اهمیت وطول وعرض ازحوصلهٔ این‌کتاب بیرون‌است. ازلحاظ اهمیت دراین مورد چنین بحث می‌شود که نفس چیست و چرا به جسم می‌پیوندد و برای چه ازبدن جدایی می‌گیرد و پس‌ازمفارقت تن چه حالی‌دارد. ازلحاظ طول‌نیز بحث‌هایی پیش می‌آید که بیان و تعبیرآن چندین برابر مطالب این‌کتاب‌است. امّا ازلحاظ عرض باید گفت که قصد این‌مباحث بهبود حال‌نفس پس‌ازترك تن‌است ولی‌بسیاری ازآنچه‌را که مربوط به اصلاح اخلاق می‌باشد نیز در برمی‌گیرد پس بی‌مناسبت نیست که از استدلالاتی که در این باره می‌کنند اجمالی نقل کنیم بی‌آنکه به سود یا زیان صاحبان استدلال سخن گوییم ودراین‌مورد فقط به‌آن معانی نظر می‌افکنیم که برای حصول غرض کتاب ما سودمند و فایده رسان‌است.

پس می‌گوییم: افلاطون سرور فیلسوفان و بزرگترین آنان معتقد بود که درآدمی

سه نفس وجود دارد یکی به نام نفس گویا و خدایی و دیگری نفس غضبی و حیوانی و سدیگر نفس نباتی ونامی وشهوانی . نفس حیوانی ونباتی برای خاطر نفس گویا به وجود آمده‌اند . نفس نباتی به جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس گویا بمنزلهٔ آلت و وسیلت‌است ، زیرا جسم از جوهر باقی تحلیل ناپذیر ساخته نشده ، بلکه از جوهر سیال تحلیل پذیر پدیدآمده‌است وهیچ تحلیل پذیری پایدار نماند مگر که بدل مایتحلّل بیابد . نفس غضبی در سرکوبی نفس شهوانی به نفس گویا مدد می‌دهد و نمی گذارد که نفس شهوانی با زیادتی شهوات نفس گویا را از اندیشمندی — که اگر به حد کمال رسد نفس گویارا ازبدنی که آن‌را در بر گرفته‌است می‌رهاند — باز دارد . این دو نفس یعنی نفس نباتی ونفس غضبی به‌نظر افلاطون مانند نفس گویا دارای جوهر خاصی که پس‌از فساد جسم باقی بماند نیستند، بلکه یکی ازآنها یعنی نفس‌غضبی مزاج قلب و دیگری یعنی‌نفس شهوانی‌مزاج جگر می‌باشد . امّا مزاج دماغ نخستین‌آلت و وسیلهٔ نفس گویااست . تغذیه و رشد و نمو انسان زادهٔ جگراست . حرارت و حرکت نبض از قلب است . حس و حرکت ارادی و تخیل و فکر و ذکر نیز از دماغ صادر می‌شود . امّا فعالیت‌های اخیر ازخاصیت و مزاج دماغ نیست، بلکه معلول‌جوهریست که در دماغ‌حلول کرده وآن‌را چون ابزار و وسیله بکار می‌برد منتهی این ابزار و وسیله بیش‌از دیگران به این فاعل نزدیک‌تراست .

افلاطون بر آن بودکه انسان باید برای تعادل‌بخشیدن به این نفس‌ها ازپزشکی‌تن که همان طب معروف‌است وپزشکی روان که پایه براحتجاج واستدلال‌دارد سود جوید تا نفس‌ها ازآنچه مورد طلب‌است نه فزونجویی کنند و نه کمی وکاستی نمایند . تقصیر و کاستی‌نفس نباتی دراینست که غذای بدن‌را به‌آن نرساند و برچندی‌وچونی که تن بدان نیازمند است نیفزاید . زیاده روی نفس نباتی اینست که در تغذیهٔ بدن افراط کند و بیش‌از آنچه مورد نیاز آنست به‌آن خوراك برساند و از این راه بدن را در لذات و شهوات غرقه سازد . امّا تقصیر نفس‌غضبی‌وقتی‌ظاهر می‌شودکه شور وغیرت وشهامت

آن به حد کفایت نباشد و از این روی نتواند نفس شهوانی‌را در حال طغیان مهار کند و نیروی آن‌را مقهور گرداند ومیان آن و شهواتش حایل شود. زیاده روی نفس غضبی دراینست که کبر و غلبه دوستی آن افزونی گیرد تا بدان پایه که خواستار تسلط بر همهٔ مردمان و جانوران باشدومانند اسکندر پادشاه چیزی جز جاه‌جویی نشناسد. کاستی نفس گویا دراینست که ازاین‌جهان به اعجاب نیفتدودربارهٔ آن نیندیشد وازآن به‌حیرت نیفتد و به‌دانستن آنچه درجهانست مخصوصاً جسدی که درآن خانه کرده‌است و هیأت آن و فرجام پس‌ازمرگ مشتاق نباشد. زیرا کسی که ازاین جهان به‌اعجاب نیفتد وازهیأت آن حیرت زده نشود و به‌دانستن آنچه درآنست مشتاق نشود و به‌شناختن حال پس ازمرگ راغب نباشد هرآینه بیش از چارپایان بلکه خفاش و ماهیان و موجودات بی‌ارزشی که البته قدرت تفکّر ندارند ازخرد برخوردار نیست. زیاده‌روی نفس گویا نیزدراینست که چندان به‌فکر بگراید ومسخّرآن شود که نفس شهوانی نتواند غذا وآنچه‌را که‌صلاح جسم دراوست — چون خواب وجزآن بمقداری که برای صحت مزاج دماغ لازم‌است — فراهم آورد. چنین نفسی همواره باتمام توش‌وتوان خود تفحص‌وجهد می‌کند و می‌خواهد در زمانی کوتاهتر ازآنچه ممکن‌است به‌آن‌معانی برسد. پس‌ازاین رهگذر مزاج جسدش تباه می‌شودووسواس‌سودایی ومالیخولیا برآن دست می‌یابد وازآنجاکه می‌خواست بشتاب پیش رود پای طلبش بگل می‌نشیند.

افلاطون می‌گفت که مدت زمانی که این جسد تحلیل‌پذیر فاسد شدنی باقی می‌ماند ونفس گویا می‌تواند درآن فاصله برای گردآوردن متاع اخروی آنرا بکارگیرد — یعنی فاصله بین زاده شدن و پیری و پژمردگی — همه کس حتی ابله‌ترین مردم‌را کفایت می‌کند مشروط برآنکه شخص هرگز از تفکّروتأمّل بازنایستد و شوق خودرا ازآن معانی که مختص نفس گویاست بازنگیرد واین جسد وعالم جسمانی‌را پست شمارد و بدو دشمن دارد و بداند که نفس حساس تازمانی که وابستهٔ جسم است بسبب کون و فساد دایم به‌آسیب ودرد می‌افتد. همچنین‌باید که ازترك ورهایی تن‌اکراه نداشته باشد بلکه‌خواستار آن‌باشد.

وی معتقد بود که اگر نفس حساس این معانی را باور دارد و اکتساب کند چون زمان مفارقت آن ازجسد جود فرارسد بی درنگ به‌عالم خود باز می‌گردد ودیگر تعلق به‌جزوی از اجزای جسم‌را نمی‌خواهد و بر کنار از درد وخوشنود ازمقام خود جاودانه بسر می‌برد ومی‌اندیشد، زیرا حیات و تفکر ذاتاً بدان تعلق دارند وچون از کون وفساد بر کناراست از درد مصون می‌باشد و چون ازبستگی جسم‌وهستی عالم جسمانی آزاد است درجای‌خود خوشنود بسر می‌برد. امّا اگر نفس حساس این معانی را اکتساب نکند و عالم جسمانی را چنانکه شاید نشناسد و بدان اشتیاق نورزد و بزندگی آن آزمند نباشد هیچگاه اقامتگاه کنونی خودرا یکسره رها نخواهد کرد بلکه تااندازه‌ای وابستهٔ آن خواهد ماند وهمیشه بسبب کون و فساد دایم جسمی که درآنست گرفتارآلام پایدار افزاینده و دغدغه‌های فراوان آسیب‌بخش خواهد بود.

چنین است خلاصه رای افلاطون و پیش‌از او سقراط پارسای خداشناس.

ازاینهاگذشته هیچ رای دنیایی‌نیست که لگام زدن‌برهوی‌وشهوات‌را لازم‌نداندو آنها را بحال خود رها کند. لگام زدن به‌شهوات و فرونشاندن آن بنابر هرعقیده و نزد هرخردمند ودر پیشگاه هردینی ضرورت دارد. بنابراین برمرد خردمنداست که با چشم خرد بدین‌معانی بنگرد وآنها را نصب‌العین خود سازد واگر نمی‌تواند به والاترین پایه‌ها و مراتبی که دراین کتاب گفته شد نائل آید، حد اقل به فروترین پایگاه آن فراشود. اینست رأی کسانی‌که مهار کردن هوی را تا آن اندازه که متضمن زیان دنیایی نباشد روا می‌دانند. زیرا بنظر اینان اگرشخص درآغاز کار براثرمهار کردن و سرکوبیدن هوی به مرارت و سختی افتد، در پس آن شیرینی و حلاوتی می‌یابد که نزد او سخت خوشایند ولذت بخش خواهد بود. وانگهی رنجی که ازغلبه برهوس‌وسرکوبی شهوت بدوی‌رسد براثر عادت و مخصوصاً اگر بتدریج باشد سبک می‌گردد. زیرا نفس خود را ورزیده می‌کند و ابتدا به انکار شهوات ناچیز و فدا کردن برخی هوی‌ها در راه خرد و فکر می‌پردازد و سپس پیشتر می‌رود تا آنکه ترك شهوات بسته خلق وعادتش می‌گردد. به‌این

شیوه نفس شهوانی‌او زبون می‌شود وبه‌فرمانبری نفس گویا خو می گیرد. پس‌این کوشش بیشی می گیرد و باللذت ناشی ازنتایج مهار کردن هوی وفایده بردن ازعقل‌وخرد وبکار بستن آنها و ستایش مردم از او و واشتیاق آنان به‌تبعیت او استواری می‌یابد».

چنانکه دیده می‌شود رازی رذائل نفس را که درفصول آینده بتفصیل یاد کرده درنتیجه غلبه هوی برعقل می‌داند ومعتقداست که باراهنمائی عقل باید هویٰ ذلیل‌ومقهور گردد وفیلسوفان بزرگ را نمونهٔ کاملی ازمردمانی می‌داند که دراین باره باقصیٰ غایت و اعلی نهایت کوشیده‌اند وبرای مهار کردن هویٰ و میراندن آن و خوارداشتن خواهشهای نفسانی ازمردم کنارگرفته وکنج عزلت را برگزیده وحتی ازخوردن وآشامیدن وخانه و کاشانه دوری جسته‌اند.

کلمهٔ هوی‌دربیشترابواب کتاب‌آمده ورازی صفات رذیله مانند غضب‌وکذب و بخل و غم و شَرَه ورتب دنیاوی[1]وغیره‌را بدان منسوب می‌دارد.جالینوس‌نیزدرکتاب درمان‌هوای‌نفس‌حرص‌وطمع‌وشره‌وغضب‌وحسدوامل‌وغیره‌را نسبت به‌هویٰ‌می‌دهد[2].

آوردن کلمهٔ هویٰ دربرابرعقل‌درمواضع‌متعدّد بوسیلهٔ افلاطون بکاررفته‌است[3] او هویٰ را حالتی یا جزئی از نفس بشمار می‌آورد که با نیروی غیرمعقول خود موجب بسیاری از دگرگونیها می‌شود[4]. ابوالوفاء مبشّر بن فاتک از افلاطون نقل می‌کند که

۱- رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، صفحات ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۹ ، ۶۳ ، ۷۰ .

۲- جالینوس ، درمان هوی وخطای نفس، ص۴۳ ، ۶۰، ۶۲ .

۳- افلاطون ، نوامیس (*Laws*, 843 B)

آنچه که دراین کتاب بکتابهای افلاطون ارجاع داده می‌شود از مجموعهٔ آثار اوست که بانگلیسی‌ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن درسال۱۹۵۳ درآکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett,

۴- افلاطون ، جمهوریت (*Republic* 440c)

گفته‌است برتری عقل بر هوی اینست که عقل‌ترا سالار و هوی ترا بنده روزگاری‌کند[1].
جالینوس نیز آنجا که ببیان منشأ خطا (Error) و هوی (Passion) می‌پردازد یادآور می‌شودکه هوی ازقدرت نامعقول برمی‌خیزد و ازمتابعت عقل (Reason) سرمی‌پیچد[2].
تعبیر «زم‌ّ الهوی»، یعنی مهار کردن آن که درکتاب طب روحانی بسیار بچشم می‌خورد تعبیرافلاطونی‌است‌ورازی‌درفصل‌های‌دیگرنیزاشاره به‌مهارکردن‌هوای‌نفس کرده‌است.
درفصل‌هفتم گوید خردمند با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس‌غضبیه‌اش‌نفس بهیمیّه رامهارمی‌کند[3]ونیزدرفصل‌هیجدهم‌ازمهار کردن هوی‌وسرکوبی (= قمع) آن وخدعه و مکیدت‌آن یاد می‌کند[4]. و نیز براساس جدائی عقل و هوی صفات‌آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوائی» مندرج ساخته‌است[5] ومیان فرمان عقل‌وفرمان هوی بدین‌گونه جدائی افکنده‌است‌که عقل همیشه بعواقب امور می‌نگرد وآنچه را که افضل وارجح و اصلح درپایان کاراست برمی‌گزیند هرچندکه درآغاز امر رنج و سختی دربرداشته باشد ولی هوی برخلاف آن است[6] و نیز رأی هوائی بدون حجّتی آشکارا و عذری واضح بلکه بصرف میل و حبّ نفس مورد متابعت قرار می‌گیرد درحالیکه رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می‌شود هرچند نفس آن را ناخوش و مکروه دارد[7]. او

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختارالحکم و محاسن الکلم، ص۱۰۸.
۲- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۲۸.
۳- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۰۱.
٤- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۸۰. درزبان فارسی نیز کلمهٔ «مهار» برای هوای نفس بکار رفته‌است مانند گفتهٔ شمس‌تبریزی (منتخب دیوان، ص ۲۱۱):
هوای نفس مهارست وخلق چون شتران بغیر آن شتر مست را مهار مگیر
٥- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۶۲ و ۷۹.
٦- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۸۹.
۷- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۹٤.

می‌گوید گاهی هوی[1] در برخی از احوال بعقل مانندگی پیدا می‌کند و موجب تدلیس وایهام نفس می‌گردد که آن را عقلی بنمایاند نه هوائی وحتی بمرحلهٔ اقناع وحجاج هم می‌رسد ولی اگر بااندیشهٔ راست و درست سنجیده شود اقناع و حجّت آن درهم شکسته و باطل می‌گردد. او در پایان گوید که فرق میان آنچه را که هوی[1] می‌نمایاند بابی عظیم از ابواب صناعت برهان است که نقل آن درین جا ضروری نیست[1] البتّه در صناعت برهان است که باقیاسهای عقلی قیاسهائی که مبتنی بر برهان و عقل نیست سست می‌گردد ورازی نیز درجائی دیگر اشاره می‌کند باینکه باید از «قیاس عقلی» پی بعواقب واواخر امور برد و از امور زیان آور دوری جست و بامور سودمند روی آورد[2] تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان است در کتب فلسفی مکرّراً بکار رفته است[3].

کلمهٔ «هوی[1]» درقرآن مقصوراً و ممدوداً درموارد متعدّد دیده می‌شود[4] و اهل لغت یکی ازمعانی آن را بمعنی کام و آرزوی نفس آورده‌اند[5] ودر تفسیر «وَأَفْئِدَتُهُمْ

---

۱ - رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۸.

۲ - رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة) ، ص۸۵ .

۳ - ابن رشد می گوید : قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد وکامل‌ترین قیاس عقلی برهان است رجوع شود به: فصل المقال و تقریر مابین‌الشریعة والحکمة من الاتصال، ص۶ و ۷. ناصرخسرو (دیوان ص۴۷۳) گوید:

بیاموزی قیاس عقلی از حجت		اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی از قیاس عقلی تمثیل منطقی را اراده کرد ، که نظیر قیاس فقهی است ولی در معقولات در بیت زیر ازمولانا ، (ج۱ ص۱۸) نیز کلمهٔ قیاس ذکر واز آن تمثیل اراده شده:

از قیاسش خنده آمد خلق را		کو چوخود پنداشت صاحب دلق را

۴- ازجمله: ومن اضل ممن اتبع هویه(سورةالقصص آیهٔ ۵۰)؛واما من خاف مقام‌ربه ونهی النفس عن‌الهوی(سورة النازعات آیهٔ ۴۰).

۵- حبیش بن ابراهیم تفلیسی ، وجوه قرآن ، ص۳۲ .

هَوَاء» گفته شده: «اِنَّه لاعُقُولَ لَهُمْ»[۱] و در ادب عربی هم در مقابل عقل بکار رفته است. ابن دُرَید درمقصوره خود گوید:

وَ آفَةُ العَقْلِ الهَوَیٰ فَمَنْ عَلا عَلَیٰ هَوَاه عَقْلُهُ فَقَدْ نَجَا[۲]

ناشی اکبر گوید:

هَوَایَ وَعَقْلِي فِیكَ ضِدَّانِ لَمْ یَزَلْ
عَلَیكَ طِوَالَ الدَّهْرِ بَیْنَهُمَا خُلْفُ
إذَا مَا نَهَانِي الْعَقْلُ فِیكَ أعَادَنِيْ
إلَیكَ هَوَی تَغْفُو الْعُیُون وَلا یَغْفُو[۳]

رازی عقل وهوی را دربرابر نفوس سه‌گانه قرار می‌دهد، آنچه که ازمواد هوی باشد از آفات عقل است و نفس ناطقه را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیّة را نیرومند می‌گرداند[۴]. نفوس سه‌گانه را رازی از افلاطون اخذ کرده وچنانکه دیده شد می‌گوید که افلاطون برآنست که درآدمی سه نفس‌وجود دارد یکی ناطقه والهیّه ودیگری غضبیّه وحیوانیّه وسدیگر نباتیه ونامیه و شهوانیه. نفس نباتیه وحیوانیه برای نفس‌ناطقه آفریده شده است نفس نباتی به‌جسم غذا می‌رساند و جسم برای نفس ناطقه بمنزلت آلت و وسیلت است ونفس غضبیه درسرکوبی نفس شهوانیّه نفس‌ناطقه را یاری می‌دهد واین دو نفس را یعنی نباتیه و غضبیه جوهری خاص نیست که پس از فساد جسم باقی بماند آنچنانکه جوهرنفس‌ناطقه باقی می‌ماید. او سپس می‌گوید که‌آدمی باید بکوشد تابوسیله

۱- ابن‌منظور: لسان لعرب، مادهٔ «هوی».

۲- خطیب تبریزی، شرح مقصورهٔ ابن درید، ص ۱۹۱. در ادب فارسی‌نیز خرد (= عقل) و هوی در مقابل هم قرار گرفته است. ناصر خسرو (دیوان ص ۲۹۲) گوید:

وگر عنان خرد داده‌ای بدست هوی چو اسب‌لانه سرافشان‌وبی‌عنان شده‌ای

۳- عبیدالله بن عبدالکافی، شرح المضنون به‌علی غیراهله، ص ۴۰۷.

۴- رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۷۳.

طبّ جسدانی که همان طب معروف است و طب روحانی که مبتنی بر اقامهٔ حجج و براهین است تعدیل افعـال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز روی ندهد. او سپس تفریط وافراط این نفوس را بتفصیل بیان می‌کند[1].

تقسیم سه‌گانهٔ نفس که برمبنای آن فضائل چهارگـانه پدید می‌آید ار ابتکارات افلاطون است. این فکر درمسلمانان اثری آشکار گذاشته‌است افلاطون درموارد متعدّد اشاره باجزاء سه‌گانهٔ نفس کرده است از جمله در کتاب جمهوریت گوید: ما باید بیـاد آوریم که نفس را بسه جزء تقسیم کردیم وبوسیلهٔ نسبت آنها بایکدیگر مامی‌توانیم طبایع مختلف عدالت وعفت وشجاعت و حکمت را مشخّص‌سازیم[2]. ودر کتاب طیماوس گوید: من بارها گفته‌ام که سه نوع نفس درما نهاده شده که هر کدام دارای حرکت‌است‌وبنحو خلاصه باید تکرار کنم که اگر هر کدام از فعالیّت بازماند وحرکت طبیعی‌خود را انجام ندهد بسیار ناتوان می‌گردد ولی‌آن که‌پرورش یابدوفعالیّت نماید بسیار نیرومندمی‌گردد[3].

جالینوس نیزدر کتاب «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» درجاهای مختلف‌اشاره باین نفوس وافعال آنها کرده ازجمله درآنجا که بحث امراض بدنی را ختم می‌کندو به‌بیان امراض عارض برنفس می‌پردازد نخست توجّه به صحّت هردو را باهم و نگاهداشت آن دورا درحال اعتدال سفارش می‌نماید و سپس می‌گوید نفس‌وبدن باید باهم توافق داشته باشند اگر یکی بردیگری چیره‌تر گردد موجب بیماریهائی می‌شود و برای جلوگیری‌ازاین باید نفس‌را بافکر وتعلیم وبدن‌را باریاضت بسوی اعتدال طبیعی برگرداندوآن‌نفسی‌که تدبیر این امررا عهده‌داراست نفس الهیّه‌است که آن نیز باید با حرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست‌تر و نیرومندتر گردد زیرا اگر نفس غضبیّه و شهوانیّه ریاضت خود را بیابند ولی نفس ناطقـه مهمل ماند و ریاضت نیابد آن دو نفس بهیمیّه نیرومند

---

۱ - رازی ، الطب الروحالی (رسائل فلسفیة) ، ص۲۷ و ۲۸ و ۲۹ .

۲ - افلاطون (جمهوریت *Republic*, 504 A)

۳ - افلاطون (طیماوس *Timaeus*, 89 E)

می‌شوند و نفس ناطقه‌ای که خداوند آن را موجب سعادت آدمی قرار داده‌است ناتوان می‌گردد و نیک‌بخت کسی‌است که این نفس در او نیرومندتر و والاتر باشد[1]. وهمچنین درکتاب‌الاخلاق خود بتفصیل از نفوس سه‌گانه و حرکات آنها یاد کرده که خلاصهٔ آن درمختصر کتاب‌الاخلاق آمده‌است. اومی‌گوید حرکات نفس‌شهوانیّه ونفس‌غضبیّه برای نیروهای نفس‌ناطقه زیان‌آوراست زیرا نفس‌شهوانیّه بانفس‌ناطقه مباینت‌دارد[2]. و نفس غضبیّه هم در برابر نفس ناطقه بمنزلهٔ سگ است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار زیرا این سگ و اسب بنا بارادهٔ شکارگر و سوارکار آن دورا یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتد که برخلاف ارادهٔ آن دو رفتار می‌کنند[3].

حمیدالدین کرمانی در ایرادات خود بررازی براین قول افلاطون که بوسیلهٔ رازی نقل شده خرده‌گرفته باینکه این سه (= شهوانیّه وغضبیه و ناطقه) نامهای افعالی هستند که ازیک فاعل صادرمی‌شود مانند نجّار که برحسب کارهای مختلف که باآلات مختلف انجام می‌دهد بنامهای مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی‌بان که مادام‌که در کشتی است فرمانهای گوناگون را اجرا می‌کند که برحسب هریک بنامی خوانده می‌شود و وقتی که بخشکی آید این افعال و عناوین از او بریده می‌گردد[4]. چنانکه پیش‌ازاین یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو براین تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن را دنبال کرده‌اند.

ارسطو درکتاب النفس می‌گوید ازکجا می‌توان دانست که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام است زیرا واضح‌است که عدد آن ازجهتی بی‌نهایت‌است وکافی نیست که همچون برخی ازفیلسوفان آن را به‌جزء عاقل(= ناطقه) وجزء غضبی وجزء شهوانی

۱- جالینوس ، جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی ، ص۳۲ .

۲- جالینوس ، مختصر کتاب الاخلاق(مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره ، سال۱۹۳۷)، ج ۵ ، جزء ۱ ص ۲۷ .

۳- مأخذ پیشین،ص۲۸ .

۴- حمیدالدین کرمانی، الاقوال‌الذهبیه(منقول در پاورقی رسائل فلسفیة)، ص ۲۸ .

ممتاز کنیم و یا مانند برخی دیگر آن را به‌جزء عاقل و غیر عاقل تقسیم نمائیم زیرا اگر از ممیّزاتی که این اقسام سه‌گانه برآن مبتنی است جستجو کنیم اجزاء دیگری نیز بدست می‌آید که هریک ازدیگری ممتازاست[۱].

ثامسطیوس (Themistius) [۲]در تفسیر مقالهٔ سوم از کتاب فی النفس ارسطو *De Anima* پس‌ازآنکه نفس را منحصر به‌دونیروی محدود یعنی حاکه و محرّکه می‌کند این بحث‌را بمیان می‌آورد که‌آیا این‌دونیرو جزئی‌ازنفس‌هستند بامقدار ومعنی‌جداگانه ، یا عین نفس هستند و اگر جزء نفس‌اند آیا غیراز آن سه نیروی مشهور هستند که فکری و غضبی و شهوانی خوانده می‌شود یا یکی ازآنها هستند ودراین‌باره نیز بسیارشک است که آیا نفس دارای اجزای ممیّز بمقدار و موضع‌است و یا نیروهای بسیاری‌است که در موضوع واحد قرار گرفته است همچنانکه شیرینی و خوشبوئی و سفیدی در سیب قرار یافته‌است. واگر این نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چنداست ؟ آیا منحصر بهمین سه نیرواست چنانکه گروهی بآن معتقدند یابیشتراست زیرا ازتعداد اجزای‌نفس چنین آشکارمی‌شود که احصاء وبرشماری‌آن دشواراست[۳].

جالینوس نیزاشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می کند ولی خودرا ازکیفیّت آن و ایراداتی‌که ارسطوئیان می‌کنند برکنار می‌دارد او درآغاز اخلاق خود که عقیدهٔ

۱- ارسطوطالیس ، کتاب النفس (ترجمهٔ عربی) ، ص ۱۲۱ . و نیز رجوع شود به :
Aristotle, *De Anima* 442 A 25

۲ - فیلسوف یونانی قرن چهارم میلادی مربی آرکادیوس بود که بعداً امپراطور روم شرقی شد بعضی‌ازحواشی و شروح وی برآثار ارسطو به‌زبان عربی ترجمه شده‌است.

۳- لاینز M. C. Lyons ، ترجمهٔ عربی‌تفسیر ثامسطیوس ، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه لندن(۱۹۵۵) .ص۴۲۶.

نسخه‌ای از ترجمهٔ عربی تفسیر ثامسطیوس برکتاب‌النفس ارسطو در مکتبة القرویین واقع درشهر فاس از بلاد مراکش بدست آمده که قسمت فوق منقول ازآن است.

قدمای فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه را دربارهٔ اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه‌است ویا ازبرای غیرنفس‌ناطقه نقل می‌کند گوید من این را در کتاب خود موسوم به «آراء ابقراط‌وافلاطون» بیان کرده‌ام‌ودرآنجا آشکارساخته‌ام که درآدمی چیزی‌است که فکر باآن صورت می‌پذیرد و چیز دیگری که غضب باآن پدیدارمی‌گردد وچیزسومی که شهوت ازآن برمی‌آید و باك ندارم که این سه چیزنفسهای مختلف یااجزاء نفس‌انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون دراین‌کتاب چیزی را که فکر ازآن حاصل می‌شود نفس ناطقه و نفس مفکرّه می‌خوانم خواه این چیز نفسی جداگانه یا جزء یا قوّت باشد وچیزی‌راکه غضب ازآن برمی‌خیزد نفس غضبیّه یانفس‌حیوانیّه وچیزی‌که شهوت ازآن بلند می‌شود نفس نباتیّه می‌نام[1].

از مطالب فوق اساس و ریشهٔ فکر تقسیم نفس به نفوس سه‌گانه که در رازی آمده وهمچنین منشأ ایراداتی‌که حمیدالدین کرمانی براو گرفته آشکارگردید.

ناگفته نماندکه نظریهٔ نفوس سه‌گانه وفضائل چهارگانه‌که اصل‌آن ازافلاطون است اثر مهمّی‌درکتابهای اخلاق اسلامی داشته ونویسندگان آن کتابها همه‌آن را باکمی اختلاف‌نقل کرده‌وتقسیمات‌وتعاریف خودرابرآن‌اساس‌قرارداده‌اند[2]بدین‌معنی که نخست فضائل‌چهارگانه‌را وسپس‌رذائلی که‌طرف مقابل‌آنهاست‌ذکرکرده‌وآنگاه هریک‌ازاین هشت طبیعت را جنس از برای اقسامی‌که تحت آنها مندرج است قرار داده‌اند وتهذیب الأخلاق ابن مسکویه مثال کاملی ازاین روش است ولی رازی چنانکه پیش ازاین اشاره

۱ـ جالینوس ، مختصرکتاب الاخلاق ، ص۲۶ .

۲ـ الکندی ، فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیة)، ج۱ ص۱۷۷؛ یحیی‌بن‌عدی، تهذیب‌الاخلاق(رسائل البلغاء چاپ چهارم)، ص۴۹۰؛ ابن‌مسکویه،تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ، ص ۱۹؛ابن سینا ، فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات)،ص۱۵۲ ؛ ابن حزم، فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق (رسائل ابن‌حزم الاندلسی)، ص ۴۵ .

شد اساس و پایهٔ کتاب خود را بر «عقل» و «هویٰ» قرار داده و فضائل و رذائل را پدیدهٔ آن دو می‌داند.

فصل سوم کتاب که مختصر است پیشگفتاری است دربارهٔ یکایک از عوارض نکوهیده نفس و رازی در این فصل چنین گوید:

«اکنون که اساس مطالب آینده را نهاده و مهمترین اصولی را که دستگیر و یاور ما خواهد بود یادکرده‌ایم بعنوان نمونه‌ای از آنچه هنوز بمیان نگذاشته‌ایم عوارض نکوهیده نفس و راه اصلاح آنها را بازخواهیم نمود. سزاوار می‌دانیم که تا آنجا که ممکن باشد در کوتاهی سخن بکوشیم، زیرا پیش از این، سبب اعظم و علت اصلی همه طرق اصلاح خوهای بد را ذکر کرده‌ایم.

براستی اگر یکی از این خوها را جدا نکنیم و مورد توجه خاص قرار ندهیم بلکه بدون بحث درباره یکی همه را یکسو نهیم باز با رعایت اصل نخست خود می‌توانیم بخوبی راه اصلاح آنها را بیابیم. زیرا اینها همه از آن عوارضی هستند که هوی آنها را فرا می‌خواند و شهوت بر آنها سوار می‌شود و فرو نشاندن و لگـام زدن این دو باعث پیش گیری آنچه معلول آنها است می گردد.

با این همه هرچه در این باره برای نیل بمقصود خود واجب ولازم وسودمند بدانیم ذکر می‌کنیم واز خدا یاری می‌جوییم».

رازی فصل چهارم را تحت عنوان «فِی تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عُیُوبَ نَفْسِه» آورده یعنی درشناختن مرد عیب‌های خودرا واین عنوان نام مقالهٔ جالینوس است که پیش از این دربارهٔ آن سخن رفت ودرپایان این فصل نیز رازی تصریح می کند که این فصل خلاصهٔ مقالهٔ آن حکیم است. او در این فصل می‌گوید:

«چون هریک ازما نفس خودرا دوست می‌دارد وکنش‌های خویشتن‌را پسندیده و شایسته می‌داند قدرت آن ندارد که هواهای خود را وازند یا بادیده خرد محض و پاك به خوها و رفتـار خود بنگرد. ازاینرو نمی‌تواند عیب‌ها و زشتی‌های انـدرون خود را

آشکار سازد وچون براینها آگاهی نمی‌یابد پس نمی‌تواند سرکوبشان کند ــ بدانها وقوف ندارد تا آنهارا بدشمارد ودر سرکوبی آنها بکوشد.

بنابراین باید دراین زمینه به‌مردی خردمند که با او بستگی و پیوستگی بسیارداشته باشد رجوع کند واز وی بخواهد ودرخواهش‌خود تأکید ورزد که‌اورا ازمعایبی که‌دراو می‌بیند آگاه سازد ومرد خردمند را متوجه کند که راهنمایی وی ازهرچیز دیگر برای او گرامی‌تر وسودمندتراست وسخت مایهٔ منت داری و سپاسگزاری او می‌شود. باید ازمرد خردمند خواستار شود که دراین کار خطاپوشی و چرب زبانی نکند و اگر در نکته‌ای سهل‌انگاری ورزد و پرده‌پوشی نماید اورا به‌مشقت می‌اندازد و گمراه می‌سازد واز اینرو مستوجب سرزنش می‌شود. باید که چون این مرد آگاهاننده ازآنچه در او می‌بیندوبه‌او آگاهی دهد اندوه و خفت ننماید ، بلکه ازآنچه می‌شنود ابرازشادی کند ونسبت بدیگر شنیدنی‌ها مشتاق باشد.واگردریابد که مرد خردمند درموردی چیزی را بسبب شرمگینی ازاو پوشانیده ویادرتقبیح آن‌سخن کوتاه کرده‌ویاعیب را نیکو شمرده‌است باید که وی را بباد ملامت گیرد وآگاهش کند که ازاودلتنگ‌است وچنین کاری را نمی‌پسندد وآنچه می‌خواهد فقط اینست که واقع را براو آشکارونمایان سازد.

از سوی دیگر اگردریابد که مرد خردمند درنکوهش و تقبیح او فزونگویی و زیاده‌روی می‌کند نباید که بخشم افتد بلکه باید وی را برای این‌کار بستاید و از شنیدن آنچه دراو دیده‌است اظهارشادی وسرور کند.

وانگهی باید خواهش خودرا ازمردآگاهاننده مکرر کند. زیرا خوها وعوارض زشت پس‌ازآنکه طرد می‌شوند باز می‌گردند.

همچنین سزاواراست که جویا و پرسان آنچه همسایگان و همکاران و بستگانش درستایش یانکوهش‌او می گویند باشد.

هرگاه مردی در این معنی در چنین راهی بخرامد هیچیک از عیب‌هایش ــ هرچند ناچیز و نهان باشد ــ از او پنهان نمی‌ماند.

اگرچنین اتفاق‌افتدکه دشمن یامخالفی بااو درافتدکه باظهار زشتی‌ها وعیب‌هایش مولع‌باشد نبایدکه درصدد شناختن همه عیب‌های خود از زبان او برآید ، بلکه اگر نزد خود حرمتی دارد و خواهان نیکی وفضیلت‌است بایدکه بیدرنگ به‌سرکوبی‌آنها برخیزد دراین باره جالینوس کتابی نوشته‌است بنام « درباب این‌که نیکان از دشمنان خود سود می‌جویند» . وی دراین کتاب سودهای دشمن‌داری را یاد می‌کند . همچنین جالینوس رساله‌ای دارد بنام « درشناختن مرد عیب‌های نفس خود را » که خلاصه وفشرده آنرا دراینجا آوردیم » .

کتاب جالینوس نزد مسلمانان معروف بوده است حنین دربارهٔ آن می‌گوید : که جالینوس گفته‌است که این کتاب در دومقاله بوده ولی من یک مقاله آن را فقط یافتم که ناقص بود قسمتی ازآن‌را به سریانی ترجمه‌کردم برای داود متطبب سپس بختیشوع ازمن خواست تا آن را تمام‌کنم و من آن را به‌مردی از اهل رها بنام توما دادم تا ترجمه کند سپس‌آن را با تفحص واصلاح به‌قسمت پیشین اضافه‌کردم[1].

ابن مسکویه توجّه باین کتاب جالینوس داشته است و دراین باره نظر مخالف با جالینوس دارد. او می‌گوید واجب است آنکس که خواستار صحّت نفس خود است که خود باستقصاء عیوب نفس خود بپردازد وبآنچه جالینوس دراین باب گفته است بسنده نکند[2]. او سپس عقیدهٔ جالینوس را بتفصیل بیان کرده‌است . نظرجالینوس در کتابهای دانشمندان اسلامی‌آورده شده است چنانکه ابوالوفاء مبشربن فاتک نیز ازقول جالینوس نقل می‌کندکه گفته‌است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تا آنچه را که او هرروز انجام می‌دهد بیازماید و صواب و خطای آن را باو بنماید دراین صورت آن مرد به‌بیهوده نمی‌پنداردکه خود خردمندترین مردمان‌است[3].

۱- حنین، رساله ، شماره ۱۱۸ .

۲- ابن مسکویه ، تهذیب‌الاخلاق، ص۱٦٦ .

۳- ابو الوفاء مبشر بن فاتک ، مختارالحکم و محاسن الکلم ، ص۲۹٦.

در کتب اخلاقی فارسی نیز اشاره به کتاب ونظر جالینوس شده‌است[۱].

جالینوس درموارد متعدّد از کتاب درمان هوای نفس خود اشاره باین موضوع کرده‌است که یک مورد آن دراینجا نقل می‌شود. او می‌گوید از آنجا که ما خود را بحدّ افراط دوست داریم ممکن نیست که برهوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آن را دریابیم از این روی باید آن را بعهدهٔ دیگری محوّل سازیم . او سپس دربارهٔ آن شخص دیگر وچگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را درشهر خود دیدید و یا آوازهٔ اورا شنیدید که مورد ستایش مردم‌است برای اینکه کسی‌را بتملّق نمی‌ستاید باید نخست باو نزدیک گردید تا ببینید که اوچنانکه مردم دربارهٔ اومی‌گویند واورا می‌ستایند هست یا نه. اگر دیدید او مکرّراً بخانهٔ توانگران و ارباب قدرت وحتّی بخانهٔ سلطان می‌رود و بآنان بخاطر زر و زورشان احترام می‌کند وباآنان برسر یک سفره می‌نشیند یقین کنید که بشما دروغ گفته‌اند که این‌مرد جزحقیقت‌را نمی‌گوید زیرا کسی که چنین‌زندگی برای خود برگزیند نه‌تنها راست نمی‌گوید بلکه وجودش‌سراپا شرّاست زیرا او هواخواه آب و جاه و زر و زور است . امّا اگر دیدید که او مردی است که زبان چاپلوسی به‌زورمندان و توانگران نمی‌گشاید و بدیدارآنان نمی‌رود و برسفرهٔ آنان نمی‌نشیند بلکه برطبق اصول درست زندگی می‌کند بدانید که این آن مرداست که حقیقت‌را می‌گوید باو تقرب جوئید ودرخلوت ازاو بخواهید که آنچه ازهوای نفس درشما سراغ دارد درحال برای شما آشکارا بازنماید و باو بگوئید که شما بسیار ازاین خدمت‌او سپاسگزار خواهید بودومنزلت‌اورا برتراز کسی‌خواهید دانست که‌شمارا ازبیماری‌جسمانی‌رهائی‌بخشیده‌است. اگر پس ازمدتی چیزی دراین‌باره با شما نگفت دوباره باو نزدیک شوید و زبان الحاح بگشائید اگر این بار اوگفت که چیزی ازشما نمی‌داند که حاکی ازهوای نفس باشد زود باور مکنید ومپندارید که شما ناگهان ازخطا آزاد شده‌اید بلکه احتمال دهید که‌آن شخص توجه وافی بشما مبذول نداشته ودراین امر غفلت ورزیده ویا آنکه ترسیده است‌که اگر

---

۱ - نصیرالدین طوسی؛ اخلاق ناصری، ص۱۰۱.

حقیقت را بشما بگوید مورد نفرت شما قرارگیرد و یاآنکه باور نمی‌دارد که شما از دل و جان می‌خواهید که برخطاهای خود واقف شوید[۱].

رازی چنانکه دیده شد در پایان این فصل اشاره می‌کند باینکه آدمی باید بوسیلهٔ همسایگان و همکاران و دوستان وحتی دشمنـان برعیوب خود واقف گردد وی‌گوید که جالینوس دراین‌باره کتابی نوشته وآن را بنام «فی‌أنَّ الأخیارَ یَنْتَفِعُونَ بِأعْدَائِهِم» کرده‌است ودرآن سودهائی راکه ازطرف یکی‌ازدشمنانش باوعاید گشته یادکرده‌است. این مقالهٔ جالینوس نیزشهرت فراوان داشته. حنین می‌گوید که این کتاب یک مقاله بود ومن‌آن را به سریانی برای داود ترجمه کردم وحبیش آن را برای محمد بن موسی بعربی ترجمه‌کرد[۲] وابن‌مسکویه درکتاب خود ازآن یادکرده وگفته‌است این‌مطلب یعنی‌اینکه نیک بختـان از دشمنانشان سود می‌جویند درست است و کسی با آن مخالفت ندارد[۳]. نصیرالدین طوسی نیزدرکتاب خود اشاره باین‌نظر واین رساله‌کرده‌است[۴]. همین اندیشه درنظرشاعرشیرین زبان سعدی بوده آنجا که گفته‌است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاك تا عیب مرا بمن نماید[۵]

رازی درجائی دیگر دربارهٔ اینکه آدمی ازعیوب نفس خود ناآگاه است چنین گفته: «آدمی ازعیوب نفس خودکوراست واندك محاسن خود را بیش‌ازآنچه که‌هست می‌پندارد»[۶] این‌تعبیرنیز درسخنان‌افلاطون سابقه دارد اومی‌گوید این‌درطبیعت‌آدمی نهاده شده که ازخطاهای محبوب خود چشم پوشی کند وهیچ محبوبی دوست داشته‌تر از نفس

۱- جالینوس ، درمان هوی و خطای نفس، ص۲۲و۲۳.

۲- حنین ، رساله،شمارهٔ ۱۲۱.

۳- ابن‌مسکویه ، تهذیب الاخلاق،ص۱۶۷ .

٤- نصیرالدین طوسی ، اخلاق ناصری،ص۱۵۲.

٥- سعدی ، گلستان ، ص۱۳۰ .

٦- رازی ، الطب الروحاني (رسائل فلسفية)،ص۸۹ .

برای آدمی نیست[۱]. ونیز ازگفتهٔ اوست: عاشق دربارهٔ معشوق کوراست[۲].

جالینوس درکتاب درمان هوای نفس این مطلب را باتفصیل بیشتری بدین گونه یاد می‌کند: چنانکه ایزوپ می‌گوید دو زنبیل یکی ازپیش و دیگری از پس بگردن ما آویخته است زنبیل پیشین مملوّ از عیوب دیگران است و زنبیل پسین از عیوب خودمان برگشته است باین دلیل است که ما عیبهای دیگران را می‌بینیم ولی ازعیبهای خود غافل می‌مانیم این مطلبی است که همه آن‌را راست می‌دارند افلاطون دلیل آن‌را چنین بیان می‌کند که چشم عاشق بمعشوق کوراست بنابراین اگرهریک ازما خودرا بیش ازهمه‌چیز دوست داشته باشد باید که درمورد خودکور باشد پس چگونه می‌تواند بدیهای خود را به‌بیند؟ وچگونه می‌تواند خطای خود را تشخیص دهد[۳].

وهمین مضمون است که دراحادیث اسلامی بصورت «حُبُّکَ الشَّیْءَ یُعْمِی وَ یُصِمّ»[۴] دیده می‌شود ودر ادب فارسی هم بکاربرده شده مولوی گوید:

در وجود تو شوم من مُنعدم چون محبّم حب یُعمی ویُصِم[۵]

تمثیل ایزوپ[۶] عیناً درکتاب مختصرالاخلاق جالینوس دیده می‌شود ومحتمل است که خلاصه کنندهٔ کتاب بجهت اختصار نام ایزوپ را حذف کرده وآن را به حکیمی نسبت داده‌است اینک عین عبارت آن کتاب نقل می‌گردد.

«وَقَدْ قَالَ حَکِیمٌ إنَّ فِی عُنُقِ کُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلاتَیْنِ وَاحِدَةٌ

۱- جالینوس، جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی، ص۲۶.

۲- افلاطون، نوامیس (*Laws*, 731E)

۳- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۳۰ و ۳۱.

۴- ا.ی. ونسنک، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج۱ ص۴۰۹.

۵- بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۲۵.

۶- ایزوپ Aesop نویسندهٔ معروف یونانی است که داستانها و تمثیل های او (Fables) در غرب بسیار شهرت دارد.

مِنْ قُدَّامِهِ وَأُخْرىٰ مِنْ خَلْفِهِ وَفِي الَّتِي بَيْنَ يَدَيْهِ عُيُوبُ النَّاسِ وَفِي الَّتِي مِنْ خَلْفِهِ عُيُوبُ نَفْسِهِ وَلِذٰلِكَ يَرىٰ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ عَيْبَ غَيْرِهِ عَلَى الإِسْتِقْصَاءِ وَالحَقِيقَةِ وَلَا يَرىٰ شَيْئاً مِنْ عُيُوبِ نَفْسِهِ»[۱].

رازی باب پنجم را تحت عنوان «درعشق و دوستی وخلاصهٔ سخن در لذّت» قرار داده او درآغاز گفتار دربارهٔ عشق چنین گوید: مردان والاهمت و بزرگ نفس این بلیّت ازطبایع و غرائزشان دور است زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست. آنان وقتی می‌اندیشند که عشّاق دچار این گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند ازاین ورطه خودرا برکنار می‌دارند و اگرهم بدان مبتلیٰ گردند می‌کوشند که بردبار باشند تا آنکه هویٰ از دلشان بدر رود وهمچنین است حال آنانکه گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری، دنیوی یا دینی هستند. امّا مردان مخنّث و زن صفت وفارغ البال ونعمت پرورد، آنانکه جز ارضای امیال واطفاء شهوات هدفی دیگر دردنیا ندارند ونرسیدن بآن را اندوه و بدبختی بشمار می‌آورند ازاین بلیّه بآسانی نمی‌رهند برخصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند و گوش بآهنگهای خوش والحان نیکو فرادهند. او سپس سخن را به‌عشق حیوانی ولذت جسمانی می‌رساندومی‌گوید چنین عشّاق درعدم تملّک نفس واختیارهوای نفس وانقیاد شهوات ازحدّ بهائم گام فراتر می‌نهند. و نیز در پاسخ آنانکه اهل ظرافت و ادبند و هواره سخن ببدگوئی فلاسفه دراین باب می‌گشایند فصلی مشبع ایرادکرده ومی‌گوید آنان مدّعی‌اند براینکه عشق مخصوص طبایع رقیقه واذهان لطیفه‌است وبسیاری از ادیبان وشاعران و بزرگان وحتی پیغمبران ازاین موهبت برخوردار گشته‌اند وحال آنکه امر برعکس‌است زیرا اصحاب طبایع غلیظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه‌ونظر درآنان محدوداست روی بامیال نفسانی‌ولذّات شهوانی می‌آورند و یونانیان که طبایعشان رقیق‌تر وحکمتشان ظاهرتر از مردمان دیگراست عشق درآنان کمتر دیده می‌شود. اوسپس مناظرهٔ خود را با یکی‌ازاینگونه ادیبان نقل می‌کند که

---

۱ - جالینوس، مختصر کتاب‌الاخلاق، ص۴۷.

آن ادیب گمان می‌برده که علم آنست که او دارد و ورای آن جهل است رازی از او می‌پرسد آیا علوم اضطراری است یا اصطلاحی و بنابر هردو پاسخ آن ادیب را ملزوم و مجاب می‌کند و شیخی که این مناظره درحضور او رخ داده با ریشخند می‌گوید ای پسرك من اکنون مزهٔ علم حقیقی را بچش[۱]. ایلیای نصیبینی مطران نصیبین در رساله‌ای که برای استاد ابوالعلا صاعدبن سهل الکاتب نوشته ودرآن مناظرهٔ خودرا باوزیرمغربی یادکرده این داستان رازی را مورد اقتباس قرار داده‌است[۲].

درمنابعی که در اختیار مسلمانان بوده سخن ازنکوهش وستایش عشق بسیار بمیان آمده و رازی که عشق را می‌نکوهد دراین باره‌تحت تأثیر حکمای یونان قرارگرفته‌است خاصّه که خود صریحاً گفته است که عشق در یونانیان کمتر است و فیلسوفان‌آنان رقّت طبع ولطافت ذهن خودرا مصروف به معضلات علمی می‌دارند[۳].

ازسقراط نقل‌شده که گفته‌است عشق‌دیوانگی‌است‌ودارای رنگهای گوناگون‌است چنانکه دیوانگی‌را رنگهای گوناگون‌است[۴]. واز افلاطون نقل شده که گفته است عشق بردو نوع است الٰهی و انسانی اوّلی ستوده و محمود و دوّمی نکوهیده و مذموم است[۵] و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیرا که عاشق

۱- رازی ، الطب الروحانی(رسائل فلسفیة) ، ص۴۲-۴۰ .

۲- نسخه‌ای ازاین رساله درکتابخانهٔ واتیکان بشمارهٔ۱۲۴۲ موجوداست (کراوس ، پاورقی رسائل فلسفیة) ، ص۲ .

۳- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۴۲ .

۴- جعفر بن احمد السراج ، مصارع العشاق ، ج۱ ، ص۱۵ .

۵- فارابی ، فلسفهٔ افلاطون و اجزائها ، ص۱۵ . متن عربی این کتاب بافهرستی‌ازلغات فلسفی با ترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ فرانز رزنتال و ریچارد والزر درمجموعهٔ (Plato Arabus II) تحت عنوان زیر چاپ شده‌است :

Al farabius De Platonis Philosophia

معشوق را برای لذّت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذّت و منفعت هردو فانی شونده است[۱] و عین این بیان در کتاب اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia* دیده می‌شود[۲] وهمین تعبیراست که ابن‌مسکویه گوید: «أَحَدُهُمَا یَلْتَذُّ بِالنَّظَرِ وَالأُخْرَی یَنْتَظِرُ المَنْفَعَة»[۳].

درستایش عشق گفته‌شده‌که آن منبع واصل همه‌نسبتهای علوی‌وسفلی‌است‌واگرعشق نمی‌بود حرکت ومتحرّك وکامل و مکمّلی درجهان وجود نمی‌داشت[۴]. بدانشمندی خبر دادند که فرزندت عاشق شده اوگفت باکی نیست زیرا عشق اورا لطیف‌وظریف‌ودقیق ورقیق می‌گرداند[۵].بنابراین‌دوطرف دعوی در کلام رازی درسایرمنابع‌نیزمشخّص‌است وشکی نیست که نظررازی متوجّه عشق ظاهری وانسانی‌است وگرنه دربارهٔ عشق‌معنوی وحقیقی مخالفتی بااستاد خود افلاطون ندارد واو درهمین باب داستان افلاطون و شاگرد عاشق پیشهٔ اورا نقل کرده وبیان داشته که افلاطون چگونه اورا بادلیل وبرهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دل خود را ازعشق شست وملازم مجلس علم افلاطون گردید[۶].

۱ - آربری، اخلاق‌نیکوماخس درعربی، مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیهٔ لندن(لندن ۱۹۵۰)، ص ۴.

۲- ارسطو،اخلاق‌ادمیا (Aristotle : *Ethica Eudemia* 1234 B 15)

۳- ابن مسکویه تهذیب‌الاخلاق،ص۱۲۲ .از شعر حافظ (دیوان ، ص۱۴۰) عکس این‌مطلب استنباط می‌شود:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد　　　ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۴- عبدالرحمن بن‌الدباغ، مشارق انوار القلوب و مفاتح اسرارالغیوب ، ص۹۷.

۵- علاءالدین ابوعبدالله مغلطای:الواضح المبین‌فی‌ذکرمن استشهدمن المحبین،ص۴۵ .

۶- رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)،ص۴۱ . شاید مأخذ داستان فوق باآنچه که ابوالوفاء مبشربن‌فاتک نقل کرده یکی‌باشد:«وعاتب افلاطون بعض‌الناس عن‌تخلفه عن طلب العلم. فقال : شغلتنی عن ذلک اللذة. فقال : لو اشتغلت بالعلم ماوجدت للذة لذة» (مختارالحکم و محاسن الکلم ، ص ۱۷۷) و بیت زیر را از ناصرخسرو (دیوان ، ص ۹۴) بیاد می‌آورد:

لذت علمی چو از دانا بجان تو رسد　　　زان سپس ناید بچشمت لذت جسمی لذید

ایلیای نصیبینی داستان فوق‌را بطورتفصیل نقل وسپس گفته‌است که این داستان در اخبـار افلاطون مشروح است و همچنین ابوبکر رازی آن را درفصل پنجم از طب روحانی آورده است[۱].

مسألهٔ نکوهش‌عشق‌وانتساب آن به‌حکمای یونان که‌رازی نیزبدان متمایل‌است در برخی‌ازمنابعی‌اسلامی نیزانعکاس یافته‌است ازجمله ابوالحسن‌علی‌بن‌محمد‌دیلمی‌درکتابی‌که دربارهٔ عشق ومحبت تألیف کرده ودرآن نظرحکمای الهی و متکلمان و فلاسفه ومنجمان و اطبا ومتصوفان را ایراد نموده نقل می‌کندکه یکی‌ازشاگردان ارسطو از او سؤال کرد ای حکیم مارا ازماهیت عشق وازآنچه که ازآن زاده می‌شود باخبر گردان. او درپاسخ گفت‌که عشق طمعی است‌که دردلها زائیده می‌شود وپرورش می‌یابد و در پایان به‌اندوه و شب بیداری و حزن و فساد عقل منتهی می‌گردد. مؤلف کتاب (= دیلمی) می‌گوید ازاین جواب برمی‌آید که پرسنده طبیعی بوده و جواب درخور حال او داده شده زیرا ارسطاطالیس مردی الهی بوده‌است[۲]. ونیزدرفصلی‌که درنکوهش‌عشق‌آورده ازفورس طبیب نقل‌می‌کندکه‌گفته‌است‌عشق درسرزمین یونان بسیارکم است زیراکه بیشترمردمان به طب و فلسفه اشتغال دارند و خود را بدین آلایشها نمی‌آلایند. واز طبیبی دیگر نقل می‌کندکه درپاسخ سؤال‌ازعشق‌گفته‌است که عشق‌ازتأخیرمعرفت برمی‌خیزد وهمهٔ عشاق ضعیف العقل‌اند.

مؤلف کتاب سپس قائل بتفصیل میان یونانیان وطبیعیان شده وگوید یونانیان‌که عشق و محبت در آنان نادراست برای اینست‌که بیشتر همتشان مصروف به‌الهیات است ولی طبیعیان درنکوهش عشق نامعذورند زیرا همتشان از عالم طبیعت تجاوز نمی‌کند[۳].

۱- ایلیای نصیبینی، رسالة فی فضیلة العفاف، مجلة المشرق سال ۶۲ (بیروت ۱۹۶۸)، ص ۳۰-۲۹.

۲- ابوالحسن دیلمی، عطف الالف المالوف علی اللام المعطوف، ص ۳۰. این دیلمی یکی از شاگردان و راویان صوفی معروف ابوعبدالله بن خفیف متوفی ۳۷۱ بوده‌است.

۳- ماخذ پیشین، ص ۷۲.

بنابراین ظاهرگشت که چگونه رازی که طبیب وفیلسوف بود دراین‌امر متمایل‌به‌اسلاف خود ازاطبّاوفلاسفهٔ یونانی شده‌ومعتقداست که باید خودرا ازآن برکنارداشت تابتوان فارغ البال به‌تحقیق علمی وتحصیل معارف پرداخت.

رازی درهمین‌فصل بحث لذّت را بمیان می‌آورد ومی‌گوید کسانی‌که ورزش علمی نیافته‌اند تصوّرمی‌کنند که لذّت خالص‌است‌وبارنج مشوب نیست‌درحالیکه چنین‌نمی‌باشد بلکه لذت بمیزان رنجی که در نتیجهٔ خروج از حالت طبیعی اتفاق می‌افتد بآدمی دست می‌دهد. دربارهٔ عقیدهٔ رازی درمسأله لذّت و الم پس‌ازاین بتفصیل بحث خواهد شد.

او درفصل ششم دربارهٔ «عُجب» بحث می‌کند وعلّت این‌عارضه را دراین می‌داند که آدمی خود را افزون ازآنچه هست تصوّر می‌کند. درمان این درد را رازی به‌فصل چهارم یعنی «فی‌تعرّف الرّجل‌عیوب نفسه» ارجاع می‌دهد ومی‌گوید بهترآنست‌که انسان سنجش خوبیها و بدیهای خود را بدیگری واگذار کند. بنابراین رازی دراین باب نیز همان‌طریقهٔ جالینوس‌را برگزیده‌است. ابوالوفاء مبشّربن‌فاتک ازجالینوس‌نقل‌می‌کند که گفته‌است عُجب عبارت ازاین‌است که آدمی خود را آنچنان‌که دوست دارد تصورکند درحالیکه چنان نیست[۱]. رازی می‌گوید نه‌تنها آدمی نباید خودرا افزون ازآنچه که‌هست بداند بلکه نباید هم خودرا کمتر ازآنچه هست تصوّرکند بلکه باید آشنا وعارف بنفس خود باشد وخود را درهمان پایه‌که واقعاً هست بداند[۲]. جالینوس نیز برای رفع عُجب و اصلاح اخلاق پیشنهاد می‌کند که آدمی باید خود را بشناسد و این خود شناسی «حکمت عُظمی» است[۳]. ونیز درجائی دیگرگوید من‌درجوانی عبارت معروف «خودرابشناس» را بی‌اهمیّت تلقی‌می‌کردم تااینکه درسالهای بعد پی بردم که خردمندترین مردان می‌توانند خود را چنانکه هستند بشناسند[۴]. دراسلام نیز شناسائی نفس مهم شمرده شده و عبارت

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختار الحکم، ص۲۹۵.

۲- رازی، الطب الروحانی (رسائل‌فلسفیة)، ص۴۷.

۳- مبشربن فاتک، ماخذ پیشین.

۴- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۲۹.

«من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[۱] مؤیّد این مطلب است.

فصل هفتم را دربارهٔ «حسد» قرارداده وآن را نتیجهٔ بخل وشره می‌داندومی‌گوید فرق میان شرّیر وخیّر اینست که اوّلی از مضارّ دیگران لذّت واز سود آنان رنج می‌برد و دوّمی بالعکس. او معتقداست که این عارضه ازآنجا بوجود می‌آید که آدمی عقل را نادیده گیرد وهوی را دنبال کند ودرمان‌آن باین است که بابصیرت نفس‌ناطقه ونیروی نفس غضبیّه نفس بهیمی خود را که منشاء این رذیلت‌است سرکوب سازد. جالینوس نیز بهمین منوال حسد را ازبدترین شرور محسوب می‌دارد وحاسد کسی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناك گردد. همه انواع اندوه بیماری است و حسد بدترین اندوه است[۲]. نکوهش این رذیله درقرآن نیز دیده می‌شود ودر ادب عربی و فارسی‌نیز ازآن تعبیر به‌درد بی‌درمان شده‌است:

كُلُّ العَدَاوَاتِ قَدْ تُرْجِىٰ إِفَاقَتُهَا إِلَّا عَدَاوَةَ مَنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدِ

بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست که ازمشقّت‌آن جز بمرگ نتوان رست[۳]

او درفصل هشتم که دربارهٔ غضب‌وخشم بحث می‌کندگوید غضب درآدمی‌نهاده شده تابوسیلهٔ آن ازموذی انتقام‌گیرد واین‌عارضه هرگاه ازحدّ خود تجاوز کندبطوریکه خرد در برابرآن ناپدیدگردد بسا که زیان‌آن برخشم گیرنده سخت‌تر و بیشتراست‌ازآنکه مورد خشم واقع شده‌است. اوسپس ازجالینوس نقل می‌کند که گفته‌است مادرش‌هرگاه بازکردن قفلی براودشواری‌نمود ازشدّت خشم برقفل‌می‌جست‌وآن‌را بدندان می‌گرفت[۴].

۱- شرح نهج البلاغة، ج ٤ ص٥٤٧ (بنقل از احادیث مثنوی استاد فروزانفر، ص١٦٧). ناصر خسرو (دیوان ص٤١٤) گوید:

چون گوهر خویش را ندانستی سر خالق خویش را کجا دانی

۲- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص٥٢.

۳- سعدی: گلستان، ص٢٥.

٤- رازی، الطب الروحانی، (رسائل فلسفیة)، ص٥٥.

محتمل است که مأخذ رازی داستان زیر باشد که جالینوس دربارهٔ مردی آورده و باآنچه که درجای دیگر دربارهٔ مادرش گفته آمیخته شده‌باشد. او می‌گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجّه مردی شدم که سخت می‌کوشید تا دری را باز کند و وقتی این امر برطبق مراد او حاصل نمی‌گشت اورا می‌دیدم دشنام‌گویان و دیوانه‌وار کف بردهان همچون گرازی وحشی کلید را بدندان می‌گرفت ودررا بالگد می‌کوبید[1]. و دربارهٔ مادرش می‌گوید که او درهرحال چنان آمادهٔ خشم بود که گاهی خدمتکار خود را دندان می‌گرفت[2]. رازی نتیجه می‌گیرد که میان آنکه درحال خشم فکر و رویّت خودرا ازدست می‌دهد ومیان دیوانه جدائی بسیاری نیست.

داستان گازگرفتن قفل و نقل آن ازجالینوس درمیان مسلمانان شهرت داشته و ابوحیان توحیدی درمسألهٔ علّت غضب بدان اشاره کرده‌است[3].

فصل نهم دربارهٔ دروغ ودورافکندن آن‌است رازی دروغ را ازعوارض پست می‌داند که درنتیجهٔ غلبهٔ هوی پیدا می‌شود وجز پشیمانی‌واندوه‌ودرد ثمره‌ای برای‌دارنده‌اش ندارد. اوفقط یک نوع دروغ را تجویز کرده‌است و آن را نکوهیده نمی‌داند وآن در موردی‌است که بوسیلهٔ آن جان کسی ازمرگ رهائی یابد. او برای تمهید این نظرمثالی می‌آورد که آدمی را بیاد داستان سعدی درگلستان می‌اندازد آنجا که پادشاهی وزیرخودرا که بادروغ جان بیگناهی را ازمرگ رهائی بخشیده بود ستایش کرد و وزیر دیگر را که باگفتهٔ راست خود موجب مرگ آن بیگناه می‌شد نکوهش نمود. وعبارت معروف سعدی دراین مورد: «دروغی مصلحت‌آمیز به که راستی فتنه‌انگیز»[4] حکم ضرب المثل را پیدا کرده ودرزبان فارسی سائرشده‌است.

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۳۸.

۲- ماخذ پیشین، ص۵۷.

۳- ابوحیان توحیدی، الهوامل والشوامل، ص۱۸۵.

۴- سعدی، گلستان، ص ۱۷.

فصل دهم تا شانزدهم بترتیب دربارهٔ صفات و اعمال زیر آورده شده: بخل، فکر و نگرانی زائد و زیان آور، اندوه، حرص، انهماك در می خواری، مقاربت افراط آمیز، ولع و عبث.

رازی برخی از صفات فوق را ازجمله صفات رذیله بشمار آورده ودر برخی دیگر حالت اعتدال و دوری از افراط وتقصیر را سفارش کرده چه آنکه اوچنانکه خواهیم دید افراط وتقصیر دربعضی از امور را رذیلت و اعتدال را فضیلت می‌داند. اومطابق روش معمول خود حوزهٔ عقل وهویٰ را درصفات واعمال فوق مشخّص ساخته وحکم ووظیفهٔ هریک ازنفوس سه‌گانه‌را درایجاد حالت‌اعتدال‌ودوری‌ازافراط‌وتفریط بیان کرده‌است. نظر رازی دربارهٔ تحلیل این‌صفات وبیان قوی شدن‌آنها درآدمی وچگونگی‌تضعیف آنها بسیار شبیه‌است بآنچه‌که افلاطون و جالینوس درآثار خود بیان کرده‌اند مثلاً دربارهٔ دوری ازغم و اندوه جالینوس فصل مشبعی را درکتاب خودآورده وپند پدرخودراکه باوگفته بآنچه‌که ازدست دادی‌غمگین مباش[1] آویزهٔ گوش‌هوش‌ساخته‌است‌وافلاطون دربارهٔ شرب خمر قائل به‌اعتدال شده وگوید اگرنوشیدن‌آن مطابق‌ناموس‌وقانون‌باشد فوائدی را دربردارد ولی اگر درغیر آن‌جهت باشد زیان‌بخش‌است[2].

او فصل هفدهم را درباب کسب مال و اندوختن وهزینه‌کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد[3]. این نظر او مورد توجّه عامری قرارگرفته ودرکتاب خودکه فقط یکبار از رازی یادکرده این‌نظر اورا آورده‌است. عامری گوید: محمدبن زکریا گفته‌است توانگری درصناعت است وصانع باید باندازهٔ هزینه وذخیرهٔ روز تنگدستی کسب کند[4].

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۶۰

۲- ابونصر فارابی، تلخیص نوامیس افلاطون، ص۱۰.

۳- رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۸۴.

۴- ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة، ص۹۲.

رازی معتقداست که آدمی باید دراین باره رعایت اعتدال را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید چه آنکه تقصیر دراین امر موجب پستی و خواری می‌شود و افراط درآن باعث رنج وتعب دائمی می‌گردد. ودر مورد اندوختن مال نیز این اصل رالازم‌الاجرا می‌داند و می‌گوید تقصیر دراین امرموجب می‌گردد که آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی که دربیابانی بی‌آب وعلف زاد و توشهٔ خودرا ازدست داده باشد و افراط درآن موجب دوام رنج وتعب می‌شود.

چنانکه پیش ازاین یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه‌گانهٔ افلاطونی نیز اشاره به‌تقصیر وافراط قوای نفوس کرد و گفت آدمی بمدد طب جسدانی وطب روحانی باید این قوی[1] را متعادل سازد و از تمایل بدو جانب تقصیر و افراط بازدارد. مسألهٔ رعایت اعتدال و دوری از افراط وتفریط نیز مورد نظرفلاسفهٔ باستان بوده ودانشمندان‌اسلامی هم به‌تعبیرهای مختلف بآن اشاره کرده‌اند دراینجا بنحو اختصارآنچه دراین‌باره گفته‌اند نقل می‌کنیم.

افلاطون می‌گوید اخلاق را توابع ومشابهاتی است که باید میان‌آنها و اضداد آنها جدائی افکند مثلاً حیا که ستوده است مرحلهٔ افراط آن که عجزاست نکوهیده است، همچنین خویشتن‌داری که ستوده است مرحلهٔ افراط‌آن‌که ترس‌است ناستوده‌است[1].

ارسطو می‌گوید افعال ستوده بوسیلهٔ افراط تباه می‌گردد مانند حرکات بدن و خوردن طعام ونوشیدن شراب درهنگام کمی‌وبسیاری. زیرا قلّت و کثرت صورت صحّت وتندرستی را تباه می‌سازد ولی اعتدال ومیانه جوئی موجب حفظ صحّت و دوام‌آن می‌شود همچنین است حال فضائل که باکمی‌و بسیاری فاسد می‌گردد مانند ترس‌وبی باکی. آنکس که حالت ترس وبددلی بدو دست می‌دهد ودرمهالک ومعارك فراررا برقرار برمی‌گزیند

۱- ابونصر فارابی: تلخیص نوامیس افلاطون، ص۱۰. متن عربی این کتاب باترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ گابریلی F. Gabrieli درمجموعهٔ (Plato Arabus III) تحت عنوان زیر درسال ۱۹۵۲ درلندن چاپ شده‌است: *Alfarabius Compendium Legum Platonius*

جبان و بددل خوانده می‌شود و از حالت شجاع و پردل بدور است، و آنکه هاجم و حمله‌ور است و از چیزی نمی‌ترسد و بدون رویّت خود را در مهالک می‌افکند متهوّر و بی‌باک است، ولی سعادت و پیروزی خاص مرد دلیری است که حالت اعتدال را نگه دارد و بهیچ یک از دو طرف مزبور نگراید[۱]. و نیز هو گوید رذائل بوسیلهٔ زیادت و نقصان پدید می‌آید و حالت میانین است که ستوده و محمود است[۲].

جالینوس نیز می‌گوید همچنانکه اعتدال اعضا در آدمی موجب جمال بدن می‌گردد اعتدال نفس موجب جمال نفس می‌شود خیر و شرّ برای نفس همچون صحّت و بیماری برای بدن است و همچنانکه قبح و زشتی برای بدن مکروه است برای نفس نیز ناخوش است و قبح نفس جور است زیرا جور عبارت از قبح نفوس سه گانه است[۳]. و هو نیز در جای دیگر همان تعبیری را که در عربی بصورت «خَیْرُ الأُمُورِ أَوسَاطُهَا»[۴] در آمده یاد کرده است که در ترجمهٔ انگلیسی آن چنین آمده «Moderation is the best»[۵] یعنی میانه‌جوئی بهترین چیز است.

چنانکه گفته شد تقسیم افعال نفس برحسب افراط و تقصیر و اعتدال نفوس و قوای آنها در بیشتر منابع اسلامی دیده می‌شود از جمله ابونصر فارابی گوید خیرات عبارت است از افعال معتدلی که درمیان دو طرف افراط و نقص که هر دو شرّ است قرار گیرد و همچنین فضائل عبارتست از آن هیآت و ملکات نفسانیّه که درمیان دو هیأت ازید و انقص که هر دو

۱- ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختارالحکم و محاسن الکلم، ص ۲۱۱.

۲- ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة، ص ۷۴. و نیز رجوع شود به اخلاق نیکوماخس ارسطو Aristotle: *Ethica Nicomachea* 1107 A

۳- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص ۳۴.

۴- غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳ ص ۵۷.

۵- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص ۲۹.

از رذائل بشمار می‌آیند واقع شود[۱]. یعقوب بن اسحٰق کندی می‌گوید اعتدال ازعدل مشتق شده[۲]. واین تعبیر نیز سابقه‌داراست زیرا افلاطون هم ازحالت تسلّط آدمی برر ذائل تعبیر بعدل وازچیرگی آنها برآدمی تعبیر بجور کرده‌است[۳] وچنانکه دیده شد جالینوس نیز از زشتی وقبح نفوس سه‌گانه تعبیر به‌جور کرد.

ابن‌مسکویه دررساله‌ای که بابوحیّان توحیدی نوشته ودرآن بتقسیم‌انواع‌واقسام عدل ازطبیعی ووضعی‌والهی‌واختیاری انسان پرداخته می‌گوید: امّا عدل‌اختیاری‌موجود درانسان‌که بوسیلهٔ آن‌آدمی ستوده‌است عبارتست ازهماهنگی‌نیروهای نفسانی اوبنحوی که یکی بردیگری غلبه نکند وستم نورزد واین عدل ازبرای نفس‌همچون صحّت‌است از برای بدن وقتی اعتدال طبایع بدن بوسیلهٔ مزاج معتدل پایدارگردد هیچ یک بردیگری چیرگی نمی‌ورزدوبهمان اندازه‌که نفس بربدن برتری‌وفضیلت دارد صحّت‌آن نیز برصحّت بدن برتر و مقدّم‌تراست[۴].

حکیم ناصرخسرو نیز که دردوجا ازدیوان خود اعتدال طبیعت راکه‌ابن‌مسکویه ازآن تعبیر به‌عدل طبیعی کرده‌است بیان نموده وآن را همراه باکلمهٔ «عدل» آورده‌تحت تأثیرهمین اندیشه بوده‌است[۵].

۱- ابونصر فارابی، فصول مدنی، ص۱۱۳.

۲- الکندی، فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل‌الکندی الفلسفیة)، ج۱ص۱۷۹.

۳- جالینوس: جوامع کتاب طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص۱۰. و نیز ازقول افلاطون «عدل عامی» به‌اعتدال قوای نفوس و اعتدال حرکات نفوس سه‌گانه تعریف شده است. رجوع‌شود به السعادة والاسعاد ابوالحسن عامری، ص۲۲۴.

۴- ابن‌مسکویه: رسالة فی‌ماهیة العدل، ص۱۹. این کتاب بامقدمه وترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده‌است:

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice

۵- مقصود دومورد زیر است که درصفحهٔ ۱۳۶ و ۱۴۰ از دیوان او آمده است:

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

بی‌مناسبت نیست یادآورده شود که تأکید به‌نگهداشت حالت اعتدال‌وبرکناری از افراط وتقصیر دراحادیث اسلامی ومباحث کلام نیز انعکاس یافته‌است مثلاً عبارت زیر اشاره به‌اعتدال و میانه روی دردین است: «دِینُ اللهِ بَیْنَ الْغُلُوِّ وَ التَّقْصِیرِ»[۱] وهمچنین‌روایتی که‌ازامام‌صادق(ع)سؤال شده که حق‌تشبیه‌است یاتعطیل پاسخ داده‌اند: «مَنْزِلَةٌ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ»[۲] و یا درپاسخ سؤال اینکه جبر حق است یا تفویض که فرموده‌اند: «أَمْرٌ بَیْنَ الْأَمْرَیْنِ»[۳].

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

آنچه ایزد کرد خواهد باتو آنجا روز عدل / با جهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند

دشت دیباپوش گردد ز اعتدال روزگار / زان همی بر عدل ایزد وعدهٔ دیبا کند

عدل‌است اصل خیر که نوشروان / اندر جهـان بعدل مسمی شد

بنگر کز اعتدال چوسر بر زد / با خورچه چند چیز مهیا شد

همچنین مولوی (مثنوی ج۱ ص۳۲) گوید:

خاك امین وهرچه دروی کاشتی / بی خیانت جنس آن برداشتی

این امانت زان امانت یافتست / کافتاب عدل بر وی تافتست

تا نشان حق نیارد نو بهار / خاك سرها را نکرده آشکار

---

۱ - ابن قتیبهٔ دینوری ، عیون‌الاخبار ، ج۱ ص۲۲۷. تعبیر فوق دراین بیت عربی که محمدبن عبدالملك الهمدانی درکتاب تکملة تاریخ الطبری(ص ۲۲۹) نقل کرده آمده‌است:

یقول لی الواشون : کیف تحبها؟ / فقلت لهم بین المقصر والغالی

۲ - ناصرخسرو ، جامع‌الحکمتین ،ص۳۲. در دیوان او (ص ۲۰۰) نیز چنین آمده‌است:

حکمت ازحضرت فرزند نبی باید جست / پاك وپاکیزه زتشبیه‌و زتعطیل چو سیم

۳- محمدباقر مجلسی ، بحار الانوار ، ج۳ باب اول. ابوالعلاء معری(لزوم مالایلزم ، ج۲ ص۳٦۸) گوید:

لاتعش مجبراً ولاقدریا / واجتهد فی توسط بین بینا

ناصر خسرو نیز (دیوان ص٤٦) گوید:

بمیان قدر و جبر ره راست بجوی / که‌سوی‌اهل‌خرد جبروقدر درد و عناست

بنابراین بطور اجمال سابقهٔ مسألهٔ اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجّه دانشمندان اسلامی بآن آشکار گردید وتوجیه مسألهٔ فوق درطبّ روحانی رازی بسیار جالب توجه است.

فصل هیجدهم دربارهٔ طلب‌مراتب‌ودرجات دنیوی‌است. رازی این‌فصل‌را مبتنی بر آنچه که پیش‌از این دربارهٔ عقل وهویٰ ولذّت وحسد گفته‌است می‌کند او می‌گوید که ما باید بادیدهٔ عقل عاری ازشائبهٔ هویٰ به‌تنقّل حالات ومراتب بنگریم و به‌بینیم که‌آیا آن مرحلهٔ بالاتر بکوشش و جهدی که درراه رسیدن بآن صرف می‌شود می‌ارزد یا نه. او معتقداست‌که هویٰ دراین موردآدمی‌را وادار به‌رنجی می‌کندکه چند برابرلذّتی‌است که محتملاً بدست خواهدآمد و وقتی‌آدمی بدان لذّت دست یافت پس از کمی آن لذّت محو می‌گردد وبازگشت بحالت اوّلی وعادی صورت می‌پذیرد سپس خواهان مرتبهٔ بالاتر می‌شود وهمچنین‌لذّت پایدار نمی‌ماندونفس بهیچ‌یک ازمراتب ارضاء واقناع نمی گردد. جالینوس این مسأله را درمواضع مختلف از آثارخود بیان کرده‌است اونیزتصریح می‌کند که‌آدمی بمرحله‌ای قانع نیست اگرمرحله‌ای را بدست‌آورد خواهان مرحلهٔ بالاتراست وهمیشه مرتبهٔ بالا نصب عین‌اوست‌ونظرش بمرتبهٔ پائین معطوف نیست[۱]. ودراین‌مورد بیت سعدی بیادآورده می‌شود:

ملک اقلیمی بگیرد پادشاه   همچنان در بند اقلیمی دگر[۲]

هموگوید که حالت نفس چنانست که اگر آنچه خواست باو داده شود قوی‌ترو حریص‌تر می گردد و بیشتر می‌خواهد ولی اگر تحت زمام درآید اصلاح می‌پذیرد و رام می‌گردد[۳]. گفتهٔ ابوذویب هذلی نیز بهمین معنی ناظراست:

النفس راغبة اذا رغّبتها   واذا تردّ الیٰ قلیل تقنّع[۴]

۱- جالینوس، درمان هوی و خطای نفس، ص۶۲.

۲- سعدی، گلستان، ۲۱.

۳- جالینوس، ماخذ پیشین، ص۴۱.

۴- ابن قتیبهٔ دینوری، الشعر والشعراء، ج۱ص۱۲.

جالینوس حبّ ریاست وجاه را در آدمی نتیجهٔ میل نفس غضبی می‌داند و معتقد است که این میل آدمی را از مرحلهٔ انسانیّت بسوی بهیمیّت می‌کشاند[1].

رازی فصل نوزدهم کتاب را تحت عنوان «درسیرت فاضله» آورده دراین فصل می‌گوید سیرتی که افاضل فیلسوفان بر آن رفتار نموده و بر آن گذشته‌اند اجمالاً عبارتست ازعدل و بزرگواری بامردم واستشعار عفّت و رحمت وخیرخواهی برای همه و کوشش درتأمین سود برای همه مگر دربارهٔ کسانیکه ظلم وجور راآشکار می‌سازند ودرافساد سیاست وتجویز محرّمات می‌کوشند. ازین جهت است که بسیاری ازمردم بوسیلهٔ شرایع ونوامیس پست و فرومایه وادار به‌سیرت بغی و عناد می‌شوند همچون دیصانیّه و محمّره و مانند آنان که معتقد به غشّ و هلاك مخالفان خود هستند و منّانیّه که از دادن نوشیدنی و خوردنی به کسانیکه با آنـان هم رای نیستند امتناع می‌کنند و حتّی اگر بیمار باشند از مداوای آنان خودداری می‌نمایند واز کشتن افعی‌ها وعقرب‌ها وسایرجانوران آزار دهنده که راهی برای اصلاح آنها و بکار بردنشان در مواردی که سودمند باشند نیست سر بازمی‌زنند وباآب خودرا پاك وپاکیزه نمی‌سازند ومانند این امور که زیان برخی به‌جماعت و برخی دیگر بخود انجام دهنده برمی‌گردد. این سیرت دُون و رفتار فرومایه را از آنان و مانندآنان فقط ازراه بحث وکلام درآراء ومذاهب وبیان سیرت فاضله می‌توان ریشه کن نمود.

سیرت فاضله آنست که آدمی بارفتار بآن ازمردم درامان باشد ومحبّت آنان را بخود جلب نماید واین دوامر بوسیله بکاربردن عدل وعفت ورحمت وخیرخواهی حاصل می‌شود[2].

چنانکه ملاحظه شد او سیرت فاضله را همان سیرتی می‌داند که فیلسوفان بر آن بوده‌اند. و در جای دیگر نیز اشاره کرده‌است که این گروه متفلسفان‌اند که درمخالفت هوای نفس وخوارداشتن و میراندن آن نهایت کوشش‌را مبذول داشته‌اند[3]. ودرکتاب

۱- جالینوس، مختصر کتاب الاخلاق، ص۳۰.

۲- رازی، الطب‌الروحانی (رسائل فلسفیة)،ص۹۲-۹۱.

۳- ماخذ پیشین، ص۲۹.

«السیرة الفلسفیّة» نیز شرح مبسوطی دربارهٔ سیرتی که فیلسوف باید بآن متّصف باشد وروشی که باید بدان رفتار نماید آورده‌است هرچند هدف اصلی او از نوشتن آن رساله بیان سیرت شخصی خود ودفاع ازآن بوده‌است. بحث دربارهٔ سیرت عادله و فاضله که فیلسوف باید زندگی خودرا با آن تطبیق دهد در سایر کتابهـای فلسفی اسلامی نیز دیده می‌شود ازجمله ابونصر فارابی درکتاب «تحصیل السّعادة»[۱] و حکیم مجریطی در «الرسالة الجامعة»[۲] فیلسوف واقعی را معرفی و وظیفهٔ او را تعیین می‌کنند[۳]. این والا قرار دادن مرتبت فیلسوف و انتظار داشتن از او براینکه برسیرت مرضیّه براستادکند مبنی براین است که درتعریف فلسفه گفته‌اند که عبارتست ازتشبّه بخداوند بقدرطاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی[۴]. ورازی درکتاب السیرةالفلسفیّة عین این‌تعریف راآورده‌است[۵].

رازی فصل آخرکتاب را دربارهٔ ترس‌ازمرگ قرارداده و چنین می‌گوید : اگر نفس انسانی قانع شود وبپذیرد این موضوع را که پس‌ازمرگ حالتی بهتر ونیکوتر دارد ترس‌اوازمرگ مرتفع‌می‌شودوما دربرابرآنکه معتقداست که‌نفس‌بنابودی‌بدن نابودمی‌شود بدفاع می‌پردازیم آنان می‌گویند آدمی پس از مرگ هیچ‌گونه درد و رنج را درك نمی‌کند زیرا درد ورنج حسّی‌است وحسّ خاصّ زندگان است وچون ازجهان دردورنج بجهان آسایش‌وآرامش انتقال یابد بحالتی بهتر ونیکوتر انتقال یافته‌است واگر کسی‌معتقداست که پس‌ازمرگ ازبرای او حالت و عاقبتی‌است نباید ازمرگ وحشت وهراس داشته‌باشد

---

۱ - ابونصر فارابی : تحصیل‌السعادة، ص۴۵ .

۲ - المجریطی، الرسالة الجامعة ، ص۱۰۰ .

۳- دربارهٔ آداب و وظائف فیلسوفان کتابها و رساله‌های متعدد نوشته شده رجوع‌شود به‌مقدمهٔ محمدتقی دانش‌پژوه بررسالهٔ «مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین » فرهنگ ایران زمین، ج۷ (تهران ۱۳۲۹) ، ص۲۸۳ .

۴ - میرسید شریف جرجانی، التعریفات ، ص۱۴۷ .

۵ - رازی ، السیرة الفلسفیة (رسائل فلسفیة)، ص۱۰۸ .

زیرا اواگر اهل خیر وفضیلت باشد ودرگزارد آنچه شریعت راست ودرست براو واجب کرده سستی نورزیده ایمان دارد باینکه بامرگ به آسایش جاوید وراحتی ابدی که شریعت وصول وفوز به آن را وعده کرده است می‌پیوندد اما اگر کسی دراین شریعت شک نمود وبدان معرفت پیدا نکرد براوست که کوشش وتوان خودرا بر بحث ونظر درآن مصروف دارد اگر کوشش وتوان خودرا برآن مصروف داشت مقصر وکاهل نیست زیرا ازصواب دور نمی‌ماند و اگر بصواب نرسید خداوند بزرگ بخشنده وآمرزنده است وآنچه راکه در وسع وطاقت بندگانش نیست بازنمی‌خواهد.

آنانکه ازمرگ ترس و وحشت دارند هربارکه مرگ را درنظر خود مجسّم سازند بآنان مرگی دست می‌دهد ودرمدتی دراز ممکن است دچار مرگ‌های متعددی بشوند پس بهتر و نیکوتر آنست که نفس انسانی با لطف و حیلت این اندوه و ترس را از خود دور سازد وخردمندکسی است که غم و اندوه را درخود مجال ندهد زیرا اگرغم و اندوه اورا سببی است که برکنارساختن آن امکان دارد بهتر آنست که بجای اندوه و غم ، برطرف نمودن آن سبب را اندیشه‌ای سازد واگر برکنارساختن آن درخور امکان نیست نیکوتر آنکه تسلّی و تلهّی را جایگزین غم سازد و درنابودی و بیرون کردن آن از نفس خود بکوشد[۱].

افلاطون درآثارخود بارها اشاره بمرگ کرده واو می‌گوید که ترس ازمرگ نشانهٔ بی‌خردی است واز کجا که این مرگ که مردم آن را بزرگترین شرّ می‌پندارند بزرگترین خیر نباشد[۲] و درجای دیگر گوید که ازکجا که زندگی مرگ ومرگ زندگی نباشد[۳]. مسألهٔ درد جسمانی مرگ نیز بوسیلهٔ دانشمندان مطرح شده وآن را نفی کرده‌اند از جمله ابن‌سینا دریکی ازرسائل خود می‌گوید مرگ عبارت است ازاینکه نفس استعمال ابزارهای خودرا که مجموع آن بدن نامیده می‌شود ترک کند و مرگ را دردی جز در بیماری نیست زیرا درد

۱- رازی الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۹۶-۹۲.

۲- افلاطون، دفاع (Plato: *Apology*, 29 A)

۳- افلاطون ، گرگیاس (Plato. *Gorgias*, 492 E, 93 V)

بوسیلهٔ ادراکاست و ادراك جز درموجود زنده متصوّرنیست واگر کسی بجهت عقاب ازمرگ می‌ترسد درواقع ازعقاب می‌ترسد نه‌ازمرگ وبجای ترس‌باید ازگناهان پرهیزکند[۱].
ابن‌حزم دریکی ازرسائل خودکه آن را بنام «فِی أَلَمِ المَوْت» نامیده می‌گوید که‌متقدّمان ازاهل طبایع اختلاف کرده‌اند براین‌که آیا مرگ دردآوراست یا نه. برخی گفته‌اند که مرگ اصلاً دردآور نیست بدو دلیل یکی حسّی‌ودیگری عقلی که‌آن نیز بحسّ بازگشت می‌کند. امّا دلیل حسّی آنکه آنکس که مشرف برمرگ است اگر دردی حس کند درد بیماری است وبهمین جهت‌است که کلمهٔ «راحة‌الموت» ورد زبانها شده‌است ودلیل‌عقلی آنکه هیچ‌گاه الم برای شیء مألوم درحین وقوع پدید نمی‌آید بلکه درلحظهٔ پس‌ازوقوع پیدا می‌شود ونفس پس‌ازمرگ باقی نیست تا درد بدنی را حسّ کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدا می‌شود[۲]. رازی دراین بحث اشارهٔ به‌دو نوع مرگ‌که ازافلاطون نقل‌شده ودر آثار صوفیّه بسیار دیده می‌شود نکرده است افلاطون معتقد بود که مرگ دو مرگ است ارادی‌وطبیعی هرکس بامرگ ارادی نفس‌خودرا بمیراند مرگ طبیعی‌برای اوحیات‌است[۳] نه تنها دراین مورد بلکه درهیچ مورد توجیهات صوفیانه در رازی دیده نمی‌شود زیرا او پای ازحد فلسفه بیرون ننهاده است[۴]. حمیدالدین کرمانی به‌عقیدهٔ رازی دربارهٔ اینکه

۱- ابن‌سینا، رسالةفی‌دفع الغم‌من‌الموت(رسائل ابن سینافی‌اسرارالحکمةالمشرقیة)ص۵۰-۵۵

۲- ابن حزم، رسالة فی الم الموت (رسائل ابن‌حزم‌الاندلسی)، ص۱۰۵.

۳- ابوحیان توحیدی، رسالة الحیاة (ثلاث رسائل)، ص۶۶.

۴- در دائرةالمعارف‌اسلام درذیل‌مادهٔ«رازی»آمده که‌رازی‌درتصوف شاگرد حسین‌بن منصورحلاج‌بوده وبه‌صفحهٔ ۱۹۰ کشف‌المحجوب هجویری ارجاع داده شده واین‌اشتباه از نام «محمد زکریا» ناشی شده که شخصی دیگر بوده‌است وهجویری در همان کتاب در ص۵۷ می‌گوید: «پیری بود ازمحققان علمای طریقت بنزدیک پارس نشستی ویرا محمد زکریا گفتندی هرگز مرقعه نپوشیدی» و مسلما این شخص‌نمی‌تواندابوبکرمحمدبن زکریای رازی پزشک‌مشهور بوده باشد.

خداوند بندهٔ را که کوشش کرده ولی به‌یقین دست نیافته مؤاخذه نمی‌کند ایراد گرفته و گوید چنین شخصی بمنزلت جانوران و وحوش است و مورد غضب و سخط خداوند می‌باشد[۱]. درمیان مسلمانان کسان دیگری هم هستند که بارازی هم‌عقیده‌اند ازجمله ابن‌رشد اندلسی که می‌گوید اختلاف درمسائل فلسفی نمی‌باید موجب تکفیر یکی از طرفین گردد زیرا هریک از طرفین اگرمصیب‌اند مأجورند واگر مخطی معذور زیرا اگر نفس بیاری ادلّه‌وبراهین خودرا برتصدیق امری متقاعد ساخت پذیرفتن‌آن برای اواضطراری‌است نه اختیاری[۲].

۱ـ حمیدالدین کرمانی، الاقوال الذهبیة (پاورقی رسائل فلسفیة)، ص۹۶.

۲ـ ابن رشد، فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من‌الاتصال، ص۲۲.

فصل هشتم
سیرت فلسفی

فیلسوفان‌را عادت چنان بود که راه‌وروشی‌را که درزندگی برای خود برمی‌گزیدند درطیّ مقاله یا کتابی تبیین وتوجیه می‌کردند تاهم راه طعن بدخواهان وبدگوئی‌حاسدان بسته‌گردد وهم طریقه‌ای را که برپایه‌های عقلی و فلسفی استوارساخته بودند مورد تقلید دیگران قرار گیرد . برای این‌گونه مقاله‌ها و کتاب‌ها نمونه‌های فراوانی می‌توان یافت ازآن جمله کتابی که‌ابوزیدبلخی[1] تحت عنوان «اختیارالسیرة» داشته‌است ابوحیان‌توحیدی ازکتاب فوق تعبیر به‌سخن شافی درباب بیان فضائل‌نفس کرده‌است[2]. ابن‌رضوان مصری مقاله‌ای تحت عنوان «فی سبیل‌السعادة» داشته ودرآن سیرت و روشی را که برای خود برگزیده بیان کرده‌است[3]. همچنین گاهی دانشمندان درضمن کتابی اشاره به سیرتی که یک فیلسوف باید برآن باشدکرده‌اند ازجمله فارابی درکتاب «تحصیل‌السعادة» شرایط فیلسوف واقعی وفرق میان فیلسوف راستین وفیلسوف دروغین را بتفصیل یاد می‌کند[4].

رازی درجاهای مختلف ازکتابهای خود خاصّه طبّ روحانی اشاره به سیرت فاضله یا سیرت عادله یعنی‌همان سیرتی که یک فیلسوف باید برآن باشدکرده‌است ونیز کتابی مستقل تحت عنوان «السیرة الفلسفیة» نوشته تا هم آن سیرت فاضله را توجیه و تبیین‌کند وهم پاسخ بدخواهان خود را بدهد. دربرخی ازمنابع کتابی بنام «سیرالخلفاء» به رازی نسبت داده‌اند[5] ولی این درست نیست زیرا درکتابهائی که فهرست آثار رازی

۱- برای آگاهی از ابوزید بلخی رجوع شود به‌صفحه ۱۰-۱۴ همین کتاب.

۲- ابوحیان توحیدی ، المقابسات ، ص۲۴۶ .

۳- ابن ابی‌اصیبعه ، عیون الانباء ، ص۵۶۷ .

۴- فارابی ، تحصیل‌السعادة (رسائل الفارابی) ، ص۴۰ .

۵- مسعودی ، مروج الذهب ، ج۱ ص۱۵ ؛ سخاوی ، الاعلان بالتوبیخ ، ص۱۷۷ ؛ صفدی ، الوافی‌بالوفیات ، ج۱ ص۵۱ .

درآنها آمده این نام دیده نمی‌شود شاید همین سیرت فلسفی بصورت سیرة الحکماء نقل شده وسپس به سیرة الخلفاء تحریف گردیده‌است.

ابوریحان بیرونی از این کتاب باهمین عنوان یادکرده‌است[۱] نسخهٔ منحصر بفردی ازسیرت فلسفی رازی دردست‌است که درضمن مجموعه‌ای درموزهٔ بریتانیا محفوظ می‌باشد[۲]. پول کراوس درسال ۱۹۳۵ این کتاب‌را بزبان فرانسه ترجمه ودرمجلهٔ اورینتالیا *Orientalia* منتشرساخت[۳] و سپس درسال ۱۹۳۹ متن عربی را درضمن «رسائل فلسفیة» در قاهره بچاپ رسانید[۴]. ترجمهٔ انگلیسی آن بوسیلهٔ آربری انجام پذیرفته‌ودرمجلهٔ ازیاتیک‌ریویو *Asiatic Review* درسال ۱۹٤۹ منتشر گشته‌است[۵]. مرحوم عباس‌اقبال درسال ۱۳۱۵شمسی این کتاب را بزبان فارسی ترجمه و تحت عنوان «سیرت فلسفی» آن را منتشرساخت و کمیسیون ملّی یونسکو درایران درسال ۱۳٤۳ متن عربی چاپ کراوس‌را باترجمه فارسی مذکور بضمیمهٔ مقدمه‌ای درشرح احوال و آثار و افکار رازی که نویسنده این کتاب (=مهدی محقق) نوشته بود انتشار داد وهمین ترجمه است که دراین‌کتاب مورد استفاده قرارگرفته و نگارنده فقط یادداشتهائی برمتن این ترجمه افزوده‌است.

اینک ترجمهٔ فارسی سیرت فلسفی رازی نقل می‌شود وسپس برخی ازمطالب آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۱- ابوریحان، رساله، شمارهٔ ۱۱٤۹ و نیز درهمین کتاب ص ۱۱۰.

۲- این مجموعه درصفحهٔ ۹٤ این کتاب معرفی شده‌است.

۳- دورهٔ جدید، شمارهٔ ٤ تحت عنوان: Raziana I

٤- ص ۹۹-۱۱۱.

۵- دائرة المعارف اسلام، دورهٔ جدید، ج ۱ ص ۳۲۸.

بسم الله الرحمن الرحیم

چنین گوید ابوبکر محمد بن زکریای رازی - ایزد روانش را بآرامش و آسایش قرین داراد - که تنی چند ازاهل نظر و تمیز وتحصیل چون مارا با عامّهٔ ناس در خلطه و آمیزش یافته و بامور معاش مشتغل دیده‌اند بعیبجوئی و شکستن قدرما برخاسته و چنین پنداشته‌اند که از سیرهٔ حکما انحراف جسته‌ایم مخصوصاً از راه و رسمی که پیشوای ما سقراط داشته کناره کرده‌ایم چه ازاین حکیم نقل است که هیچگاه گرد درگاه ملوك نمی‌گردید واگر ایشان طالب قرب او می‌شدند دعوت ملوك را باستخفاف رد می‌کرد، طعام لذیذ نمی‌خورد وجامهٔ فاخر نمی‌پوشید، دربند ساختن خانه و گردکردن توشه و تولید مثل نبود، از خوردن گوشت و نوشیدن شراب و ملازمهٔ لهو دوری می‌جست، بهمان خوردن گیاه و پیچیدن خود درجامه‌ای ژنده قناعت می‌ورزید، درصحرائی در خمی بیتوته می‌کرد، باعوام وسلطان هیچگاه تقیه بکار نمی‌بست بلکه آنچه‌را برحق می‌دانست درلفظی روشن و بیانی صریح پیش همه برزبان می‌آورد.

مخالفین نه تنها سیرت مارا خلاف این می‌دانند بلکه در طرز زندگانی پیشوای ما سقراط نیز زبان بطعن گشوده گویند این سیرت خلاف مقتضای طبیعت وبقای نسل است ونتیجهٔ عمل بآن جز خرابی عالم و فنای مردم نخواهد بود. جواب این مقوله را گوئیم:

آنچه درباب سیرت سقراط روایت کرده‌اند درست‌است و روش‌او درزندگانی همچنان بوده‌است که ایشان گویند لیکن ازاین حکیم سیری دیگرمنقول‌است که دشمنان بعمد از ذکر آنها خودداری نموده‌اند تا مجال طعن دراو ودرما برایشان وسیع شود.

سیری که ازسقراط منقول افتاد روشی است که آن حکیم از ابتدای امر تا مدتی

طویل از عمر خود بر آن می‌رفته لیکن بعدها از غالب آنها عدول کرده چنانکه درموقع مرگ چندتن دختر داشته ودراین قسمت از زندگانی بجنگ دشمن رفته ودرمجالس عیش و نوش حضور یافته وازخوردن لذیذ اطعمه بغیراز گوشت بهره برداشته وحتی کمی شراب نیز نوشیده است واین مراتب پیش کسانی که باستقصای اخبار اعتنائی دارند معلوم و مشهور است.

چون سقراط درقسمت اول ازعمر خویش دلباختهٔ فلسفه بوده و بتحصیل آن عشق می‌ورزیده زمانی را که بایستی صرف شهوات و لذات شود نیز دراین راه گذاشته و یک باره خود را فدای این منظور کرده و چون طبعاً نیز باین سمت کشیده می‌شده در کسانی که در فلسفه بسزا نمی‌نگریسته‌اند و اشیائی پست را برآن رجحان می‌نهاده بنظر خواری دیده است و این مسئله بدیهی است که هرکس در ابتدای طلب منظوری براثر کثرت شوق و شدت میل راه افراط می رود و مخالفین را دشمن می‌دارد و چون بمقصود خویش دست می‌یابد و پای طلب او برمقامی مستقر می گردد شور افراط اوتسکین می‌یابد و بحال اعتدال بازمی‌گردد وسر اینکه گویند هرتازه‌ای‌را لذتی است همین‌است‌وسقراط نیزدرآن مدت از عمرخود دستخوش همین حال کلی بوده‌است. بعلاوه‌آنچه ازحالات‌او نقل کرده‌اند قسمت عجیب و نادر آن است یعنی همان قسمتی‌است‌که باروش سایرمردم در زندگانی تفاوت داشته و بدیهی است که عامّه بنقل و روایت مسائل بدیع و نادر حریص‌ترند تا بنقل امورعادی و معمولی.

با اینکه اعتراف داریم که درتعقیب سیرت درست سقراط از کشتن هوی[1] و دوستداری علم و جهد درطلب آن بمقام او نرسیده‌ایم بازتصور نمی کنیم که در پیروی‌از قسمت پسندیدهٔ سیرت اوراه خلاف رفته باشیم‌واگرهم خلافی باشد درکمیت‌آن سیرت است نه درکیفیت‌آن و اقرار ما بنقص خود دراین مرحله نقصی نتواند بود چه‌این عین حقیقت‌است و اقرار بحق عین فضیلت و شرف. این است جواب ما در این خصوص.

اما درجواب آنچه درباب سیرت اولی سقراط گفته و بعیبجوئی‌آن پرداخته‌اند

گوئیم که دراین مورد هم اگر ملامتی وارد است مربوط بکمیت آن است نه بکیفیت آن، چه پوشیده نیست که فضل مرد چنانکه در کتاب «طبّ روحانی» گفته‌ایم در فروشدن در شهوانیات وترجیح نهادن آن براءور دیگرنیست بلکه حق آناست که مرد ازهرچه که بدان نیازمنداست بقدرلزوم برگیردواندازه نگاه‌دارد تادرپایان لذتی که دربافته‌است اورا ألمی فرانرسد.

سقراط نیزازحدی که افراط شمرده می‌شد ودر حقیقت سزاوار ملامت وموجب خرابی عالم و انقطاع نسل بود عدول کرد و بتولید نسل و جنگ با دشمن و حضور در مجالس عیش‌ونوش اقدام ورزید وکسی که این سیره را برگزیده باشد از زمرهٔ گروهی که درخرابی دنیاونسل می‌کوشند کناره‌گیری جسته‌است وهرکس که در دریای شهوات غوطه‌ورنیست جزاین‌نتوان کردوماا گرچه درعالم‌قیاس‌باسقراط سزاوارنام‌فلسفه‌نیستیم‌لیکن درمقابل کسانی‌که شیوهٔ ایشان فلسفه‌نیست‌حق آنراداریم که‌این‌نام‌را جهت خود بخواهیم.

چون ذیل مطلب باینجا کشید لازم می‌دانیم که کلمه‌ای چند نیز برای فایدهٔ دوستداران وطالبان علم درباب سیرت فلسفی بیان‌کنیم پس‌گوئیم: مطلبی که دراین مقاله غرض توضیح آن است مبتنی براصولی‌است که آنهارا درکتب دیگرخود بیان کرده‌ایم و برای آنکه مقاله بدرازا نکشد خواننده را بآن کتب حواله می‌دهیم مثل کتاب «علم الهی» و«طب روحانی» و تألیف دیگرما در «ملامت کسانی که به‌ادعای فلسفه عمررا در تحصیل زوائد هندسه می‌گذرانند» و کتابی بنام «شرف صناعت کیمیا» مخصوصاً کسی که بخواهد کاملاً بمقصود ما دراین مقاله پی ببرد از مراجعه بکتاب طب روحانی بی‌نیاز نخواهد بودواصولی که ما دراینجا فروع کلام خودرا درباب سیرت فلسفی برآن‌می‌نشانیم مأخوذ ازهمان کتابست بقرار ذیل:

۱ــ هرکس‌را پس‌ازمرگ حالی‌است خوش یاناگوارنظیرحالی که او قبل‌ازتفرقهٔ میان جسم و جان داشته.

۲ــ کمال مطلوبی که در پی آن موجود شده وبسمت آن رهسپاریم تحصیل لذات

جسمانی نیست بلکه طلب علم و بکار داشتن عدل است تا بدین وسیله ازاین عالم رهائی یافته بعالمی دیگر که مرگ و الم را درساحت آن راهی نیست هدایت شویم.

۳- خواهش نفس سرکش و طبع حریص ما را بدنبال لذات آنی می کشد لیکن عقل برخلاف غالباً ما را ازطی این طریق نهی می کند و به‌اموری شریفتر می‌خواند.

٤- پروردگارما - که از او چشم ثواب داریم و بیم عقاب - برما نگران‌است، از راه رحمت آزار برما نمی‌پسندد، ستم و نادانی را از ما زشت می‌دارد و ازما خواستار عدل وعلم است بنابراین کسی که بآزار پردازد وسزاوار آزارشود بقدراستحقاق گرفتار عقوبت او خواهد شد.

٥- هیچکس‌نباید درپی لذتی رود که الم ناشی‌ازآن کمّاًوکیفاً برآن لذت بچربد.

٦- قوام عالم و بنای معیشت مردم برروی اشیائی جزئی‌است از قبیل زراعت و بافندگی ونظایرآنها ایزد جلیل عزیز راه بردن‌آنهارا برای رفع حوائج زندگانی درعهدهٔ ما گذاشته.

این اصول مسلمه‌ایست که بیانات ما برآنها مبتنی خواهد بود پس‌گوئیم : چون لذات وآلام دنیائی باگسیختن رشتهٔ عمر نابود می‌شود ولذات عالمی‌دیگر که جاویداست پایداروبی‌پایان خواهد بود پس‌آنکه لذت باقی نامتناهی‌را بلذتی محدود وناپایداربفروشد مغبون است.

اگر امرچنین است پس بالنتیجه ما را نمی‌رسد که درپی لذتی باشیم که وصول بدان مارا ازفیض عالمی روحانی بازدارد یا درهمین عالم مارا دچار المی سازد که رنج آن درکمیت وکیفیت برلذتی که جویای‌آنیم فایق‌آید، ازاین نوع گذشته درطلب سایرلذات مانعی نیست. بااین‌حال مرد حکیم غالباً بترک بسیاری ازاین لذات غیرممنوع می‌گوید و نفس خودرا باین ترک عادت می‌دهد تادرموارد لزوم - چنانکه درکتاب طب روحانی گفته‌ایم - بسهولت بتواند پایداری کند چه عادت بگفتهٔ قدما طبیعتی‌ثانوی‌است‌ولیاقت آنرا داردکه باتمرین هرمشکلی را آسان وهر امرغریبی را آشنا سازد واین حال چه در

باب امور نفسانی و چه درمورد امور جسمانی هردو میسر است چنانکه می‌بینیم که قاصد ازمردم معمولی چابکتر می‌رود و لشکری درجنگ از سایرین جری‌تر است واین جمله می‌فهماند که بوسیلهٔ عادات اکتسابی می‌توان اموری را که ابتدا دشخوارونا‌ملایم می‌نموده آسان وهموار کرد.

این بیان ما درباب لذت گرچه مختصر است ولی متضمن جزئیات کثیری است که در کتاب طب روحانی به‌بیان آنها پرداخته‌ایم از آن جمله اینکه اگر اصلی که ذکر کردیم ـ یعنی اینکه عاقل نباید اسیر دست لذتی شود که الم تابع آن برالمی که درترك لذت وکشتن شهوت هست راجح آید ـ فی نفسه صحیح یا منطقاً مسلم است پس نتیجهٔ آن این خواهد بود که اگر فرضاً برما ممکن شود که مادام‌العمر برپهنهٔ زمین مسلط آئیم ولی بامردم بشکلی معامله کنیم که رضای خدا درآن نباشد ومارا ازوصول بخیر باقی ونعمت جاوید بازدارد نباید پی سپر این راه شویم وآن لذت را براین حرمان ترجیح نهیم. همچنین اگرمطمئن باشیم یاحال اطمینان برما غالب باشد که باخوردن طبقی ازخرما یکجا ده روز از درد چشم راحت نخواهیم داشت باید ازاین خوراك چشم بپوشیم وهمین حال وجود داردبرای اموری که مابین این‌دومثال یکی راجع باموری عظیمه دیگری مربوط بمسائل جزئی ــ قرار دارند وهرکدام نسبت به‌امر عظیمتر کوچک‌ونسبت به‌امرکوچکترعظیم محسوب می‌شوند وتعداد آنها بعلت فراوانی مثال درهردوطبقه دراینجا برای ما ممکن نیست.

چون این غرض روشن‌شد بذکر غرضی دیگر که تالی آن بشمار می‌آید می‌پردازیم:

بنابراصل مذکور درفوق که پروردگار و مالک ما برما مشفق و بدیدهٔ رحمت نگران است پس‌از وقوع رنج و الم نیز برما بیزاراست وآلام جبری که بما می‌رسد وما را در ورود آنها اختیاری نیست ناچار بمصلحتی ودر پی ضرورتی‌است . بنابراین هرگز نباید بغیر استحقاق بذی حسی المی برسانیم مگراینکه بااین الم المی شدیدتر ازآنرا از او دفع کنیم واین جمله نیز متضمن تفصیلات کثیری است که جمیع اقسام آزار را شامل است مثل آزاری که ازملوك درشکـار حیوانات سرمی‌زند و افراطی که مردم در تحمیل رنج

برچهارپایان باری وسواری خود روامی‌دارند وغیرذلک که همه باید بقصدی وبرطریقه و روش عقلی وعدلی جاری باشد وهیچوقت به‌افراط وتجاوز ازحد انصاف نکشد مثلاً رساندن الم درجائی که امید دفع المی شدیدتر ازآن باشد جائزاست مثل شکافتن جراحت و داغ نهادن برعضو فاسد ونوشیدن داروی تلخ ناگوار و خودداری ازاطعمهٔ لذیذ از ترس امراض سخت دردناك وتحمیل رنج برچهارپایان بدون عنف برای منظوری ودراین موردگاهی عنف ضروری‌است وعقل‌وعدل آنرا روا می‌دارد مثل رکاب کشیدن براسب برای نجات ازچنگ دشمن ، دراین حال عقل مقتضی‌است که اسب برانگیخته شود حتی چون خلاص جان انسان منظور است تلف شدن آن نیز در پی این مطلوب مجاز است بخصوص اگرسوارمردی عالم و خیّر ویاصاحب دولتی باشدکه مردم‌را بوجهی‌ازوجوه ازدولت او بهره‌ای حاصل‌شود وبکارصلاح ناس بیاید دراین‌صورت بقای‌آن مرد برای صلاح حال مردم ازبقای اسب‌لازم‌تراست ،مثال دیگرمثل دومردی‌است که دربیابانی بی‌آب بمانند وهمراه یکی‌ازآن‌دو همان مقدارآبی باشدکه باآن بتوان جان یکی‌را ازمرگ رهائی بخشید. دراین مورد آن آب باید بکسی داده شود که بقایش برای صلاح مردم لازم‌تراست ودر اشباه ونظایراین موارد نیز برهمین منوال باید قیاس کرد.

اما درباب شکارو کشتن و برانداختن حیوانات ، این عمل درمورد آنهائی جایز است که منحصراً ازگوشت تغذیه می کنند مثل شیرو پلنگ و گرگ و سایرحیواناتی که آزارشان زیاداست و استفادهٔ ازآنها غیرممکن و استخدام آنها مطلوب نیست مثل مار وعقرب ونظایرآنها.

برانداختن این حیوانات از دو راه مجازاست یکی‌آنکه اگر آنها را برنیندازند از وجود آنها بحیوانات دیگرآزارفراوان می‌رسد وعموم حیوانات‌گوشتخوار چنینند دیگر آنکه نفس از هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارقت نمی کند و چون حال حیوانات چنین‌است پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجساد درحکم بازکردن راه نجاتی جهت آنهاست وازآن بابت که درحیوانات گوشتخوار هردوحال موجود است پس برانداختن

آنها حتی‌الامکان واجب می‌آید چه درنتیجهٔ این کارهم الم حیوان تقلیل می‌یابد وهم امکان آنکه نفس او دراجسادی صالح‌تر حلول کند فراهم می‌شود.

اما درمورد اقسام مار وعقرب و زنبور ومانندآنها چون هم بحیوانات دیگرآزار می‌رسانند وهم لیاقت آنرا ندارند که انسان ازآنها نیزمانند چهارپایان فایده‌ای بردارد در کشتن ونابود ساختن آنها حرجی نیست.

کشتن حیوانات اهلی وجاندارانی که ازعلف تغذیه می‌کنند روانیست مگر بمدارا چنانکه گفتیم و بهتر آن‌است که حتی المقدور ازغذا قراردادن گوشت و تکثیرمثل آنها خودداری کنند تا عددآنها چندان زیاد نشود که بذبح مقدارعظیمی ازآنها احتیاج افتد بلکه این کار در پی منظوری وبرحسب حاجتی عمل شود واگر مسئلهٔ نجات دادن نفس این حیوانات ازقید بدن آنها درمیان نبود البته عقل هیچوقت ذبح آنها را روا نمی‌داشت وفلاسفه دراین باب اختلاف کرده‌اند جمعی خوردن گوشت را اجازه داده وبعضی دیگر جایز ندانسته‌اند وسقراط ازکسانی‌است که به‌این کار رأی نداده.

چون حکم عقل و عدل آزار بغیر را روا نمی‌دارد بطریق اولی رساندن آزار بخود نیزروا نیست واین حکم هم شامل جزئیاتی کثیراست که عقل آنها را نتواند پذیرفت مثل عمل مردم هند درسوختن اجساد خود و افکندن خویش برآتش سوزان بقصد تقرب بخدا وروش مانویه دربریدن نفس خود هرگاه که خاطر بجماع میل کند وعادت دادن خویش به‌گرسنگی و تشنگی و اجتناب ازاستعمال آب و بکار بردن بول بجای آن.

رهبانیت و صومعه‌گیری عیسویان و اعتکاف مسلمین درمساجد وخودداری از کسب و تقلیل درطعام و خوردن اغذیهٔ ناگوار و پوشیدن لباس درشت را نیز می‌توان ازهمین قبیل شمرد اگرچه اهمیت آنها بمراتب کمتراست.

این امور همه ستمی‌است که جماعتی برنفس خود روا می‌دارند وتحمل رنجی است که بوسیلهٔ آن رنجی بزرگتر زائل نمی‌شود. سقراط نیز دراول عمر براین سیرت می‌رفت لیکن چنانکه گفتیم درآخرعمر از آن رو برتافت و حکما را دراین خصوص عقایدی

متضاد است که چون ذکر آنها از حوصلهٔ این مختصر بیرون است ناچار به بیان قولی بعنوان نمونه قناعت می‌ورزیم پس گوئیم:

مردم را احوال مختلف است، طایفه‌ای نازپرورد تنعمند و گروهی پروردهٔ رنج و درد، جمعی نیز بخواهش نفس درطلب شهوانیات جدی بلیغ بکار می‌برند مثل کسانی که فریفتهٔ جمال زنان یا لذت شرب شرابند یاطالب تحصیل ریاست واین‌قبیل اموربنابراین احساس رنجی که ازکشتن شهوت برمی‌خیزد درهمه یکسان نخواهد بود و برحسب احوال اشخاص اختلاف پیدا خواهد کرد مثلاً بدن ابناء ملوك ومتنعمین تحمل جامهٔ درشت و معدهٔ ایشان تاب غذای ناگوارندارد ودراین‌حال دچار المی‌شدید خواهد شد درصورتی‌که بقیاس باایشان ابناء عامه را در درشت پوشیدن و ناگوار خوردن رنجی چندان نخواهد بود، به‌همین طریق کسانی‌که به‌یکی‌ازلذات خو گرفته‌اند چون ایشانرا ازآن بازدارند رنج ایشان بسی شدیدتر وچندین برابر بیشتر ازرنج کسانی خواهد بود که به‌این لذات عادت داشته . ازاین رو نمی‌توان همهٔ مردم را به‌یک نوع تکلیف واحد مکلف ساخت بلکه هرطایفه را باید فراخورحال خود زیر این بار آورد مثلاً فیلسوف نباید ابناء ملوك را به‌همان طعام‌وشراب وسایرامور معاشی که به‌ابناء عامه تکلیف می‌کند وادارد مگربتدریج ودرصورت ضرورت ولی برای آنکه ازحد تجاوز نکنند باید ایشانرا برآن داشت که از لذاتی که رسیدن به‌آنها جز به‌ارتکاب ظلم وقتل میسرنشود و اموری که موجب تحریک غضب خداوند ومخالف حکم عقل وعدل است خودداری نمایند. ازاین‌نوع گذشته طلب سایر لذات رواست و این حد اعلای لذت‌طلبی‌است اما حد اسفل یعنی حدی که سرحد بین لذت قلیل و ریاضت و امساك محسوب می‌شودآن است که مردآنقدر بخورد که رنجی نبیند وبناخوشی نیانجامد ودراین راه بحدی نرسد که خوردن را بقصد لذت و کامجوئی طالب‌شود وغرض‌سدجوع ازمیان برود:جامه‌ای بپوشد که بدن‌اورا راحت داردوآزار نرساند و بلباس فاخر و رنگین نگراید ، خانه‌ای اختیار کند که نگاهبان او و از سرما و گرمای شدید باشد و بمساکن‌جلیل‌آراسته و پرنقش‌ونگارقصد نکند اما اگرمالی‌فراوان

و استطاعتی در معیشت اورا فراهم است و بدون ستم وتجاوز وتحمیل رنج برنفس می‌تواند دایرهٔ زندگانی خودرا وسیعتر کند اشکالی درپیش نخواهد بود.

با رعایت این ترتیب کسانی که از پدرومادری بینوا زاده ودر فقر و مسکنت بار آمده‌اند می‌توانند رستگارشوند و بسیرهٔ صلحا خو گیرند چه بردن بار ریاضت‌وامساك براین طایفه بسی‌آسان‌تر است تا بردیگران چنانکه برسقراط آسان‌تربود تا بر افلاطون آنچه بین این‌دوحد اعلی واسفل هست رواست وکسی که‌آنرا بکار دارد ازشمارفلاسفه خارج نیست بلکه می‌توان سیرهٔ اورا سیره‌ای فلسفی‌خواند گرچه بهترآن‌است که فیلسوف بحداسفل مایلتر باشد تابحداعلی چه نفوس‌فاضله بااینکه مصاحب اجسادی نعمت‌پرورده باشند خواهی‌نخواهی ایشانرا بطرف حد اسفل لذت می‌کشانند. اما پائین‌تر از حد اسفل ازحکمت خارج‌است مثلاً سیرت مردم هند و مانویه ورهبانان وناسکین چون از روش عادلانه منحرف وبراثرتحمیل رنج برنفوس‌محرك غضب الهی‌است نمی‌توان بحق نام‌فلسفه برآن نهاد وهمین حکم جاری است درباب لذاتی که ازحداعلی متجاوزباشند، ازخداوند که بخشندهٔ عقل وگشایندهٔ غم وهمّ است توفیق ویاری خواهیم تا ما را برآنچه خواست اوست بدارد وبه‌آنچه که سبب قرب به‌اوست هدایت فرماید.

خلاصهٔ کلام‌آنکه چون پروردگار عزوجل عالمی‌است که جهل دراوراه ندارد وعادلی است که ساحتش ازجوربری است و علم وعدل و رحمتش براطلاق‌است وخالق ومالك ماست وما بندگان حلقه بگوش اوئیم و محبوب‌ترین بندگانش پیش مولای خود آن‌است که بهتر برسیرت مولی رود ومطیع‌تر فرمان‌اورا بکاربندد پس نزدیکترین بندگان بخدای عزوجل داناترین وعادل‌ترین و رحیم‌ترین ومهربان‌ترین ایشان است ومراد ازاین گفتهٔ حکما که: «فلسفه تشبّه به‌خداوند عزوجل است بقدر طاقت انسانی» همین‌است وتفصیل‌آنرا ما درکتاب طب روحانی آورده‌وگفته‌ایم که پیرایش نفس‌ازخوی بدچگونه حاصل تواند شد وحدی که فیلسوف باید دراکتساب معیشت و جمع زاد وطلب مراتب ریاست ازآن فراتر نرود چیست.

حال که ازبیان غرض خود فراغت یافتیم بتقریرحال خویش وطعن طاعنین درما می‌پردازیم وسیرت خود راکه تااین تاریخ بتوفیق خداوند داشته تشریح می‌کنیم تابدانند که هیچ سیرتی درما نبوده‌است که بدان سزاوار خروج ازصف فلاسفه شده باشیم چه کسی سزاوار این عقوبت خواهد بودکه درشناختن آنچه فیلسوف باید بشناسد وعمل بسیره‌ای که فیلسوف باید برآن رود. قاصرآید واین دوجزء فلسفه یعنی علم‌وعمل‌را بحد کمال مورد اعتنا قرار ندهد و چنین کس‌است که استحقاق اختیارنام فیلسوف ندارد وچون ساحت ما بحمدالله و توفیق و ارشاد او ازاین تقصیر بری است دشمنان را مجال طعن در ما تنگ خواهد بود .

اما درقسمت علمی اگرمارا هیچ توانائی‌دیگر جز تألیف همین کتاب حاضرنبود کسی را مجال آن نمی‌رسید که مارا ازاستحقاق اختیار نام فیلسوف منع کند تا چه رسد به کتبی‌دیگرمثل کتابی که در «برهان» نوشته‌ایم و کتاب «علم‌الهی» وکتاب «طب‌روحانی» وکتاب «مدخل علم طبیعی» بنام «سمع الکیان» و مقاله‌ای در «زمان و مکان و مدت و دهر و خلاء» و «سبب قیام زمین دروسط آسمان» و «سبب حرکت مستدیر آسمان» و مقالاتی‌دیگر در «ترکیب» و «اینکه جسم را حرکتی ذاتی‌است وحرکت معلوم‌است» و کتب دیگر ما درباب «نفس و هیولی» وکتبی درطب مثل «کتاب منصوری» و «من لایحضره الطبیب» وچند کتاب درباب «ادویه» وکتاب «طب ملوکی» و کتاب موسوم به «جامع» که هیچکس پیش‌ازما بتألیف چنان کتابی نپرداخته وبعدازما هم مانند آنرا نتوانسته است بیاورد وکتب دیگرما در «صناعت حکمت» که عامه‌آنرا کیمیاخوانند.

اجمالاً تا این تاریخ که کتاب حاضرنوشته می‌شود قریب به‌دویست کتاب‌ومقاله و رساله درفنون مختلفهٔ فلسفه ازعلوم الهی وحکمتی از زیردست من بیرون آمده‌است.

اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطالعهٔ من دراین رشته فقط تا حد احتیاج بوده‌است وعمداً ولی نه از راه عجزنخواسته‌ام که عمرخود را درمهارت یافتن دراین رشته برباد دهم و اگرکسی انصاف داشته باشد عذر مرا موجه خواهد شمرد چه راه صواب

همان است که من رفته‌ام نه آنکه جمعی فیلسوف مآب می‌روند و عمر خود را در اشتغال بفضولیات هندسه نابود می‌سازند بهرصورت اگر بااین درجه از دانش که دارم مستحق نام فیلسوف نباشم پس که را دراین زمان استحقاق نام این عنوان فراهم خواهد شد.

اما درقسمت عملی بعون و توفیق الهی هیچوقت ازدو حدی که سابقاً معین کردم تجاوز ننموده وراهی نرفته‌ام که کسی تواند گفت که سیرت من سیرت فلسفی نبوده است مثلاً هیچگاه بعنوان مردی لشکری یا عاملی کشوری بخدمت سلطانی نپیوسته‌ام واگر درصحبت او بوده‌ام از وظیفهٔ طبابت و منادمت قدم فراتر نگذاشته. هنگام ناخوشی بپرستاری واصلاح امرجسمی او مشغول بوده ودر وقت تندرستی بموآنست ومشاورت او ساخته‌ام و خدا آگاه است که دراین طریقه نیز جز صلاح او و رعیت قصدی دیگر نداشته‌ام،درجمع مال دستخوش حرص وآز نبوده ومالی را که بکف آورده‌ام بیهوده برباد نداده‌ام، بامردم هیچوقت بمنازعه ومخاصمه برنخاسته وستم درحق کسی روانداشته‌ام بلکه آنچه ازمن سرزده‌است خلاف این‌بوده حتی غالب اوقات ازاستیفای بسیاری ازحقوق خود نیز درگذشته‌ام.

درباب خوردن وآشامیدن و اشتغال بملاهی کسانی که مرا دراین حالات دیده‌اند دانسته که هیچگاه بطرف افراط متمایل نبوده‌ام ودر پوشاك و مرکوب و نوکر و کنیز نیز درهمین حد می‌رفته اما علاقهٔ من بدانش و حرص و اجتهادی را که دراندوختن آن داشته‌ام آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایام جوانی تاکنون عمرخود را وقف آن کرده‌ام تا آنجا که اگرچنین اتفاق می‌افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تاازاین کار فراغت نمی‌یافتم بامری دیگر نمی‌پرداختم واگرهم دراین مرحله ضرری عظیم درپیش‌بود تا آن کتاب‌را نمی‌خواندم‌وازآن‌دانشمند استفاده نمی‌کردم از پای نمی‌نشستم و حوصله وجهد من درطلب دانش تاآن حد بود که دریک فن بخصوص بخط تعویذ (یعنی خط مقرمط و ریز) بیش از ۲۰۰۰۰ ورقه چیز نوشته و پانزده‌سال ازعمرخود را شب و روز درتألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف

کرده‌ام وبراثرهمین کار قوهٔ بینائیم‌را ضعف دست داده وعضلهٔ دستم گرفتارسستی شده وازخواندن ونوشتن محروم ساخته‌است بااین‌حال ازطلب بازنمانده‌ام پیوسته بیاری این‌و آن می‌خوانم و بردست ایشان می‌نویسم.

پس اگر اموری که گذشت در پیش چشم مخالفین باعث تنزل رتبهٔ من درمقام فلسفهٔ عملی‌است وغرض ایشان پیروی ازسیرهٔ دیگری است آنرا بمشاهده یا مکاتبه بما بنمایانند تا اگر ازسیرهٔ ما بهتراست‌آنرا اختیارکنیم واگرخطائی ونقصی درآن راه دارد بهردّ آن بپردازیم.

درجزء عملی می‌توانم درمقابل دشمنان خودگذشت‌کنم وبتقصیرخود دراین‌مرحله اذعان آورم اما نمی‌دانم‌که درقسمت علمی چه خواهندگفت. اگر واقعاً دراین طریقه مرا ناقص می‌بینند گفتار خود بیاورند تا پس ازنظر اگرحقّست به‌حقانیّت آن معترف شوم واگر باطل‌است ایشان را برباطل خود بیاگاهانم واگر این نیست و فقط به‌روش عملی وسیرهٔ من در زندگانی اعتراضی دارند آرزو چنان است‌که ازدانشم بهره برگیرند و بسیرهٔ من نظری نداشته باشند و بگفتهٔ شاعرعمل‌کنند که‌گوید:

إِعْمَلْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَّرْتُ فِي عَمَلِي
يَنْفَعْكَ عِلْمِي وَلَا يَضْرُرْكَ تَقْصِيرِي

چنانکه ملاحظه شد مخالفان رازی براعمال‌ورفتاراو خُرده‌گرفته وگفته‌اندکه‌او ازسیرت سقراط عدول کرده است. باید به‌این نکته توجّه داشت که سقراط درمیان دانشمندان اسلامی مقامی شامخ را دارا بوده وهمیشه ازاو به‌نیکی یاد شده واعمال ورفتار او نمونهٔ اعمال و رفتاری‌که یک فیلسوف باید برآن باشد بشمار آمده است.

رازی پیش ازآنکه بدفاع ازخود بپردازد بسیرتی‌که مخالفانش از سقراط نقل کرده‌اند خرده می‌گیرد ومی‌گوید ازسقراط سیرتی دیگرنقل شده که مخالف با آنچه که آنان می‌گویند هست وسعی می‌کند میان این‌دو سیرت متضادآشتی‌بدهد. شاید علّت این روایات متضاد این باشدکه سقراط از خود نوشته‌ای برجای نگذاشته وفقط نوشته‌های

شاگردان او مانند افلاطون وگزنوفون تصویری ازاو بدست می‌دهند ومنقولات این دو شاگرد باهم اختلاف دارد توصیف افلاطون بیشتر جنبهٔ مثالی idealist دارد درحالی‌که گزنوفون بیشتر جنبهٔ زمینی ومردمی اورا مورد بحث قرارداده‌است[۱].

پول کراوس می‌گوید سیره‌ای‌که رازی ازسقراط نقل می‌کند ازمکالمات افلاطون بخصوص ازکتاب ضیافت او ناشی شده درصورتیکه تقریرمخالفان از روایات حکمای کلبی مخصوصاً ان تیس‌تنس Antisthenes مأخوذ است[۲].

منابع و مآخذی که از عهد باستان در دست مسلمانان بوده از زهد و ورع و سیرت پسندیده سقراط حکایت می‌کند. افلاطون‌در دو کتاب خود یکی «احتجاج سقراط براهل آتن» ودیگری «فادن» بیان‌کرده‌است که‌آدمی نباید زندگی وسلامتی‌همراه بانادانی و سیرت زشت و گناهکاری را برمرگ ترجیح دهد زیرا میان این‌گونه زندگی و زندگی حیوانی وبهیمی‌هیچ‌فرق نیست واگرآدمی ناامید شد ازاینکه درباز‌مانده عمرخود بتواند خودرا برسیرت فاضله و برپایه فلسفه پابدار بدارد بلکه باید برسیرت حیوانی زندگی‌کند وبالمآل پست‌تر وفرومایه‌تر ازحیوان‌ها بشود چه بهترکه مرگ‌را برای خود برگزیند زیرا زندگی چنین‌آدمی زندگی انسانی بشمار نمی‌آید همچنانکه سقراط هنگامی‌دانست که‌درآینده جز براندیشه‌های دروغین وسیرت زشت نمی‌تواند زندگی‌کند مرگ را برزندگی برگزید[۳].

۱- جرج سارتن ، تاریخ علم، ص ۲۷٤ .

۲- کراوس، مقدمهٔ السیرة الفلسفیة .

۳- فارابی ، فلسفة افلاطون و اجزائها ، ص ۱۹ ، توضیح آنکه ابونصر فارابی کتابی دربارهٔ فلسفهٔ افلاطون و ارسطو تألیف‌کرده‌که صاعد اندلسی آن‌را بنام « کتاب فی اغراض فلسفة افلاطون و ارسطاطالیس» و ابن رشد بنام «الفلسفتین» و ابن‌ابی‌اصیبعه بنام « کتاب الفلسفتین لفلاطن و ارسطوطالیس » و قفطی بنام « کتاب فلسفة افلاطون و ارسطوطالیس» خوانده‌اند جزء اول ازاین‌کتاب بنام «تحصیل‌السعادة» درسال ۱۳٤٥ ه درحیدرآباد و جزء دوم بنام « فلسفة افلاطن » درسال ۱۹٤۳ م در لندن چاپ شده و جزء سوم و آخر آن بنام «فلسفة ارسطوطالیس» درسال ۱۹٦۱ باهتمام دکترمحسن‌مهدی دربیروت چاپ شده‌است.

جالینوس در کتاب اخلاق خود می‌گوید مردم ستایش می‌کنند ودرشگفت‌اند ازکسانیکه نزدیکی با زنان و خوردنی ونوشیدنی و بوئیدنی وسایر وسائل لذت دنیوی را خوار می‌دارند و همه عمرخود را یا درافعال نفس ناطقه سپری می‌سازند همچون سقراط و افلاطون ویا دراعمال سیاست صرف می‌کنند وآن را بجهت انسان دوستی و نفع‌رسانی برای خود برمی‌گزینند همچون سولن ودیگران[۱].

درمیان مسلمانان یعقوب‌بن‌اسحق‌الکندی سه کتاب یکی‌درفضیلت سقراط‌ودیگری درالفاظ سقراط وسدیگر درمرگ سقراط نوشته‌است[۲].

تأکید زهدوکناره‌گیری ازدنیادربارهٔ سقراط چنان مشهور بوده که کلمهٔ «زاهد» صفت ازبرای‌اوآورده‌شده وصفت خم‌نشینی‌نیز باونسبت داده‌شده وبه «سقراط‌الحب» مشهور گشته‌است.

ابوالوفا مبشر بن فاتک هنگامی که سخن ازسقراط آغاز می‌کند و بابی دربارهٔ سخنان حکیمانه او می‌گشاید می‌گوید «اخبارسقراطیس‌الزاهد»[۳] ونیز درطیّ همین باب می‌گوید که‌یکی‌ازشاگردان‌سقراط‌روزی ازاوپرسید ای‌استادچرااماهیچ‌وقت‌ترا اندوهناك نمی‌یابیم سقراط گفت: من چیزی ندارم‌که فقدان‌آن مرا غمناك سازد. یکی ازسوفسطائیان‌که در آنجا حاضربود گفت: اگر خم بشکند چه؟ — وسقراط درآن‌زمان درمیان خمی جای

۱- جالینوس، مختصرکتاب الاخلاق، ص۳۶.

۲- الاب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی، التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب، ص۲۲.

۳- مبشر بن‌فاتک، مختارالحکم و محاسن‌الکلم، ص۸۲. این کتاب مجموعه‌ای از اخبار و سخنان فیلسوفان و حکیمان باستان است‌که درسال۴۴۵ تالیف شده‌است. نخستین کتابی‌که پس‌از اختراع صنعت چاپ در انگلستان درسال۱۴۷۷ چاپ شده یعنی:

The Dictes and Sayengis of the Philosophers.

مبتنی برکتاب مختارالحکم بوده‌است. تاریخ عرب، فیلیپ حتی، ص۵۸۹.

گزیده بود ـ گفت اگر خم بشکنند مکان که نمی‌شکنند[۱].

ابن‌القفطی سخن خودرا درباره سقراط چنین آغاز می‌کند: «ویعرف بسقراط الحب لانه سکن حبّاً وهو الدّن مدة عمره ولم ینزل بیتاً»[۲]. ابوالحسن ششتری دریکی از قصائد خود اشاره به‌خم نشینی سقراط کرده آنجا که گفته‌است:

وتیّم الباب الهرامس کلّهم　　وحسبک من سقراط اسکنه الدّنا[۳]

نویسندگان رسائل اخوان الصفا آنجا که موضوع بقای نفس پس ازنابود شدن بدن‌را مطرح می‌سازند می‌گویند انبیاواولیاواهل‌بیت پیمبرماوفلاسفه برهمین‌رای‌بوده‌اند سپس درمورد اهل بیت گویند اگرآنان بدین‌عقیده نبودند درروز کربلا تن‌های خودرا به‌کشتن تسلیم نمی‌کردند وبرتشنگی وطعن وضرب شکیبائی نمی‌ورزند ودرمورد فلاسفه می‌گویند اگرآنان برچنین رای نبودند سقراط جسد خود را تسلیم به‌نابودی نمی‌کرد[۴].

رازی نیزدرآنجا که درباره بی‌اهمیتی بدن و بودن آن درمعرض کون و فساد و گرامی بودن نفس وپایداری آن سخن می‌راند می‌گوید: «فهذه جملة رأی فلاطن ومن قبله

۱- نسبت خم نشینی در اصل مربوط به دیوژن Diogenes حکیم کلبی بوده و سپس به‌دیگران نسبت داده شده. سنائی (شرح حدیقه ص۶۹۰) به‌بقراط نسبت داده و گفته‌است:

بود بقراط را خمی مسکن　　بودش آن خم بجای پیراهن

حافظ (دیوان ص۱۷۸) به‌افلاطون نسبت داده و گفته‌است:

جز فلاطون خم نشین شراب　　سر حکمت بما که گوید باز

۲- ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ص۱۹۷.

۳- ابوالحسن ششتری، دیوان، ص ۷٤. لوی ماسینیون بیت فوق را درضمن ابیاتی دیگر ازاین قصیده در دیوان حلاج آورده‌است:

Louis Massingnon : « Le Divān d'al-Hallāj », *Journal Asiatique* (janvier. mars, 1931). p. 137.

٤- رسائل اخوان الصفا، ج ٤ ص۲٤-۳۲.

سقراط المتخلّی المتالّه»[۱].

با توجّه به مطالب بالا تصویری که از سقراط در دست مسلمانان بوده معلوم و آشکار گشت. کراوس حدس می‌زند که شاید مخالفان رازی روایت خود را از تاریخ الحکمای حنین بن اسحق که اکنون در دست نیست اخذ کرده باشند[۲].

رازی سیرتی را که در آن سقراط زاهد و گوشه‌گیر ومنزوی خوانده شده مربوط به زمان دانشجوئی سقراط می‌داند که در آن زمان عشق به‌علم و فلسفه او را مانع می‌شده ازاینکه به لذّات دنیوی توجّه داشته باشد ولی سیرت دیگر مربوط به هنگامی است که سقراط بهدف خود رسیده بوده و زندگی‌خود را ازحالت افراط درزهد بیرون‌آورده و صورت اعتدالی بدان بخشیده است. او چنانکه دیده شد اظهـار می‌دارد که اگر روش زندگی او باروش زندگی سقراط متفاوت است این تفاوت در کمیّت‌است نه کیفیّت ونیز عیبی‌راکه‌مخالفان برسقراط گرفته‌اند مربوط به کمیت می‌داند نه‌به کیفیت‌وسپس ازاوبنحو شایسته‌ای دفاع می‌کند.رازی باجمال سیرت فلسفی‌خودرا مورد تبیین‌وتوجیه قرار می‌دهد وسپس برای تفصیل‌خواننده‌را به کتابهای: «العلم الالهی» و «الطبّ‌الروحانی» و «فی‌عذل من اشتغل بفضول الهندسه من الموسومین بالفلسفة» و «شرف صناعة الکیمیا» احاله می‌دهد وطب روحانی‌را خصوصاً تأکید می‌کند.متاسفانه ازکتابهای بالا فقط طب روحانی در دست است‌که درفصل گذشته ازآن سخن رفت وبه‌سیرت عادله یعنی همان سیرتی را که رازی به‌فیلسوفان نسبت می‌دهد اشاره گردید.

رازی دراین کتاب هم مانند آنچه‌که درطب روحانی بیان‌کرده‌است دو طرف افراط وتفریط را نکوهش می‌کند وسیرت عادله را دراعتدال جستجومی‌نماید.

۱-رازی، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص۴۱. ابن‌القفطی کلمهٔ «المتخلی»را که دربارهٔ سقراط بکار برده بدین گونه تفسیر کرده است: «المتخلی‌عن‌تنزهات هذا العالم الفانی» تاریخ الحکماء،ص۱۹۷.

۲-کراوس، مقدمهٔ السیرة الفلسفیة.

او روش هندیان مرتاض و رهبانان گوشه‌گیر ومسلمانان معتکف و مانویان خود آزار را که درطرف مبالغهٔ تفریط قرار گرفته‌اند ناپسند می‌داند و نیز روش آنان را که درطرف مبالغه افراط واقع شده‌اند یعنی درشهوات نفس منغمرند وجز به‌عیش و نوش به‌چیزی دیگر نمی‌پردازند زشت بشمار می‌آورد. او درتوجیه افراط‌وتفریط واعتدال مسأله لذّت والم را نیز بمیان کشیده‌است وطبقات مختلف‌را درلذت بردن ورنج کشیدن یکسان ندانسته‌است. چون درفصل دیگرکه مربوط به‌کتاب «اللّذة» رازی‌است عقیده او در مسألهٔ لذت والم جداگانه مورد بحث قرارخواهدگرفت دراین‌فصل‌ازتفصیل این‌قسمت ازکتاب سیرت فلسفی او صرف‌نظر می‌شود.

نویسندگان اسلامی عقیده به‌تناسخ را به‌رازی نسبت داده‌اند وقطعاً یکی‌ازمدارک آنان همین‌کتاب السیرةالفلسفیةاو بوده‌است زیرا رازی دراین کتاب بطور صریح گفت که امکان داردکه نفس جانوران دراجسادی بهتر حلول کند. صاعد اندلسی می‌گوید رازی این عقیده‌را ازعوام صابئه اخذ کرده[1]و ابن‌حزم این‌را ازعقائد قرمطیان می‌داند[2]

رازی فلسفه را به «تشبّه بخداوند باندازهٔ توانائی آدمی» تعریف کرد. این‌تعریف ازمشهورترین تعاریف فلسفه‌است‌که درمنقولات یونانیان واخبارمسلمانان دیده می‌شود.

افلاطون در کتاب *Theaetetus* که مبتنی برمحاوره میان سقراط و تئودرس (Theodorus) و تیئتتوس است بنقل ازسقراط چنین‌گوید: ما باید هرچه زودتر اززمین به‌آسمان پروازکنیم واین پرواز عبارتست ازتشبّه بخدا تاآنجاکه امکان دارد[3]. جالینوس نیزگوید خردمند کسی‌است‌که تشبّه بخدا حاصل نماید[4].

۱- صاعد اندلسی، طبقات الامم، ص۳۳.

۲- ابن حزم ، الفصل ، ج۱ ص۹۰.

۳- افلاطون، تیئتتوس(Plato : *Theaetetus*, 176 B)

۴- جالینوس ، درمان هوی و خطای نفس،ص ۳۱ . کراوس درکتاب جابر بن‌حیان ج ۲ ص۹۹ ماخذ این تعریف را یاد کرده‌است.

میر سیّد شریف جرجانی گوید: «فلسفه تشبّه به‌خداست برحسب توانائی بشری برای سعادت ابدی چنانکه پیمبر راستگوی فرموده به‌اخلاق خداوند متخلق‌شوید یعنی به‌او مانندگی پیدا کنید دراحاطه به‌معلومات وتجرد ازجسمانیات»[۱].

رازی می‌کوشد که ازجهت علم وعمل خود را بعنوان فیلسوف واقعی معرفی کند بدین‌جهت او از مهمترین کتابهای خود درفلسفه و اخلاق ونجوم و طب یاد می‌کند واز اینکه تا آن‌وقت حدود دویست کتاب ومقاله نوشته است بخود می‌بالد و سپس اعتراف می‌کند که ریاضیات را تاحدود نیاز فراگرفته ودراین مورد عاجز نبوده بلکه نمی‌خواسته عمرخود را مانند آن کسان که به‌فلسفه موسوم‌اند ولی عمر خود را به اشتغال به فضول هندسه تباه می‌کنند نابود سازد.

او رساله‌ای هم تحت عنوان: «فی عذل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومین بالفلسفة» داشته که درسیرت فلسفی بدان اشارت کرده‌است[۲].

نظرفوق از رازی بردانشمند مهندس و منجم ایرانی یعنی ابوریحان بیرونی گران آمده چنانکه درآغاز یکی از کتابهای هندسی خود به‌رازی تاخته وگفته که اومعنی‌حقیقی «فضول» را که زیادت بر کفایت‌است درنیافته‌است واگردریافته بود متوجه می‌گردید که خود مرتکب «فضول وسوسه» شده که باآن دلهای مردمان دور از دیانت وحریص بدنیا را گمراه ساخته است و مقدار کفایت ازهندسه آن نیست که رازی گمان برده و به‌بقیهٔ آن دشمنی ورزیده‌است. مردم پیوسته دشمن‌آنچه نمی‌دانند هستند[۳].

۱- جرجانی ، التعریفات ، ص۱۴۷ .ابن‌تیمیه باین‌تعریف خرده گرفته وگفته‌است که فلک‌هم‌برحسب امکان به‌خداوند تشبه حاصل‌نموده‌است.الرد علی‌المنطقیین،ص۲۲۰ .

۲- ابن‌ابی‌اصیبعه ، شمارهٔ ۱۱(ص۴۲۲) او نام‌کتاب را چنین ضبط کرده : «فی من استعمل تفضیل الهندسه من الموسومین بالهندسة».

۳- بیرونی ، استخراج الاوتار ، ص۲۲ . دانشمندان اسلامی اشاره به‌اهمیت هندسه کرده‌اند از جمله فارابی می‌گوید : اصحاب افلاطون معتقدند که پیش‌ازآموختن فلسفه باید ←

درمورد عمل رازی نخست بدفاع می‌پردازد و می‌گوید که هیچ‌گاه قدم از دایره اعتدال فراتر ننهاده‌است ودرپایان دربرابر مخالفان می‌گوید گرفتم که من درقسمت عمل مقصّرم ولی در قسمت علم من چه می‌توانید بگوئید و سپس به‌این بیت که رساله را بدان ختم می‌کند استمساك می‌جوید :

بعلم من رفتار کن اگر درعمل مقصّر هستم علم من ترا سود می‌دهد وعمل من ترا زیان نمی‌رساند[1].

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

بهندسه پرداخت زیرا افلاطون برسر در معبدش نوشته بود : « من لم یکن مهندساً فلایدخل علینا» .ماینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة (مبادی الفلسفة القدیمة) ، ص ۱۱ .

۱ـ شعری که رازی در پایان السیرة الفلسفیة آورده بصورتهای مختلف نقل شده : «اعمل بعلمی ولاتنظر الی عملی» «اعمل بقولی وان قصرت فی عملی» رجوع شود به عیون الاخبار ابن قتیبه ، ج ۲ ص ۱۲۵ و «مختار الحکم مبشر بن فاتک» ص ۴ .

فصل نهم

لذّت

چنانکه پیش‌ازاین گذشت رازی هم درطب روحانی وهم درسیرت فلسفی اشاره بعقیدهٔ خود دربارهٔ مفهوم لذّت کرده و درطب روحانی تصریح نموده که کتابی بنام «فی مائیة اللّذة» نوشته است این کتاب همانست که ابوریحان ازآن تحت عنوان: «فی اللّذة» یاد کرده‌است[1]. گذشته ازاین او باحکیم معاصرخود شهید بلخی[2] دربارهٔ لذت گفتگوهائی داشته‌است که آن گفتگوها را نیز بصورت کتابی مدوّن ساخته که ابوریحان آن را: «فیماجری بینه وبین شهید البلخی فی‌اللّذة»[3] عنوان داده‌است.

ازدو کتاب فوق‌اثری دردست نیست ولی‌خوشبختانه حکیم ناصرخسروبه‌منظور ردّ عقیدهٔ رازی قسمت مهمّ این کتاب‌را درزادالمسافرین نقل کرده‌است. اینک آنچه را که ناصرخسرو دربارهٔ رازی وعقیدهٔ او گفته‌است نقل و سپس به‌توضیح و تحلیل آن پرداخته‌می‌شود ونیزاز گفته‌های دانشمندان اسلامی وهمچنین حکیمان‌پیش‌ازاسلام دربارهٔ این مسأله یاد می‌گردد.

ناصرخسرو درطیّ قول هیجدهم ازکتاب که آن را بعنوان «اندراثبات لذّات» آورده است چنین گوید:

و اکنون نخست آنچه محمد زکریا گفت است اندرمقالت خویش اندر لذّت یاد کنیم آنگاه سخنان متناقض‌اورا براو ردّ کنیم آنگاه سپس‌ازآن بیان کنیم که مراتب‌لذّات برحسب مراتب نفوس‌است وتوفیق برآن ازخدای خواهیم.

۱- ابوریحان، رساله، شمارهٔ ٦٤.

۲- دربارهٔ آگاهی ازشهید بلخی رجوع شود به‌صفحهٔ ۲۹-٤۱ همین کتاب.

۳- ابوریحان، رساله، شمارهٔ ٦٥.

گفتار محمد زکریا در لذّت و الم

قول محمّد زکریا آن‌است که گوید لذّت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذّت نباشد مگر بر اثر رنج. و گوید که چون لذّت پیوسته شود رنج گردد. و گوید حالی که آن نه لذّتست و نه رنج است از طبیعتست و آن بحسّ یافته نیست. و گوید که لذّت حسّی رهاننده است و درد حسّی رنجاننده است. و حس تأثیریست از محسوس اندر خداوند حس، و تأثیر فعل باشد از اثرکننده اندر اثرپذیر و اثرپذیرفتن بدل شدن حال اثرپذیر باشد، و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد. و گوید چون اثرکننده مرآن اثرپذیر را ازحال طبیعی او بگرداند آنجا رنج و درد حاصل آید، وچون مراثرپذیر را بحال طبیعی او بازگرداند آنجا لذّت حاصل آید. و گوید که اثرپذیر مرآن تأثیر را بدین هردو روی همی‌یابد تا آنگاه که بحال طبیعی خویش بازگردد و مرآن تأثیر را که همی یافت اندرآن حال متوسط نیابد البته. وگوید پس اثرپذیر درد و رنج ازآن یابد کز طبیعت بیرون شود و لذّت آنگاه یابد که‌ازطبیعت بیرون شدن که بطبیعت بازآید. آنگاه گوید وبازآمدن بطبیعت که لذت ازاوهمی‌یابد نباشد مگرسپس‌ازبیرون‌شدن‌ازطبیعت که رنج از آن یافته باشد. پس گوید که پیدا شد که لذّت چیزی نیست مگر راحت از رنج.

وگوید حال طبیعی ازبهرآن محسوس نیست که یافتن بحس‌ازتأثیر باشد و تأثیرآن مؤثر مرحال اثرپذیر را بگرداند ازآنچه او برآن باشد. وحال طبیعی آن باشد کز حال دیگر بدان نیامده باشد به‌تغیّروتأثیر. وچون ازحالی دیگربحالی طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثرپذیر مرآن را بیابد ازبهرآنکه یافتن مردم بحس مرگشتن حال راست که آن یا بیرون شدن باشد از طبیعت یا بازآمدن بطبیعت. پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد ازطبیعت ونه بازآمدن باشد بدان.

پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست وآنچه بحس یافته نباشد نه‌لذّت باشد و نه شدّت. وگوید که تأثیری که پس ازتأثیری باشد وهردو مریکدیگررا ضدّ آن باشند لذّت رساند به‌اثرپذیر چندانکه آن تأثیر پیشین از اثرپذیر بجملگی زایل

نشده باشد واثرپذیر بحال خویش بازنیامده باشد. و چون تأثیر پیشین زایل باشد واثرپذیر بحال طبیعی خویش باز آید آنگاه همی آن تأثیر که همی لذّت رساند به اثرپذیر در دورنج رساند. واز بهر آن چنین است که گوید که چون مرآن تأثیر پیشین را زایل کند و مر اثرپذیر را بحال طبیعی بازدارد باز مر اثرپذیر را از طبیعت بدیگر جانب بیرون بردن گیرد واز بیرون شدن از طبیعت مر اثرپذیر را رنج حاصل شود. پس آن تأثیر از بازپسین تاهمی مراثرپذیر را سوی حال طبیعی او بازآورد لذّت بدو همی رساند. وچون اثرپذیر بحال طبیعی خویش بازرسد لذّت ازاو بریده شود. آنگاه آن تأثیر بازپسین دایم گشت ومر اورا ازجانب دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مراورا رنجانیدن گرفت. پس گوید پیداشدکه حال طبیعی مراثرپذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت کزان در دورنج آید ومیان بازآمدن بطبیعت کز آن لذّت و آسانی یابد، وآن حال که طبیعت است نه رنج است ونه لذّت.

گفتار پسر زکریا

آنگاه پسرزکریا مراین قول را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندرخانه باشد که آن خانه نه‌چنان سرد باشد که او از سرما بلرزد و نه‌چنان گرم باشد که مراورا اندرآن عرق آید، تاجسد او اندرآن خانه خوکند ونه گرما یابد ونه سرما آنگاه مفاجاةً آن خانه گرم شود چنان که آن مرد اندر اوبگرما رنجه شود سخت وبی‌طاقت شود. آنگاه سپس ازآن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندك اندك. پس آن مرد که اندراو ازگرما رنجه شده باشد بدانچه ازطبیعت که برآن بود بیرون شده باشد ازآن خنکی لذّت یافتن گیرد ازبهر آنکه همی سوی طبیعت بازآید. تاآنگاه که آن خنکی مراو را بدان پیشین او بازرساند که آن نه سرد بود و نه گرم. آنگاه پس ازآن اگرخنکی پیوسته شود هم ازآن سرما کز او لذّت یافت رنجه شدن گیرد بدانچه ازطبیعت همی بازبدیگر جانب بیرون شود، واگر بازپس ازآن سرما گرما بدان خانه پیوستن گیرد آن مرد ازآن گرما باز لذّت یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت بازآردش هم‌چنین تاباز بدان حال طبیعی خویش بازرسد لذّت یابد.

پس گوید که ظاهرشد که لذّت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج و رنج چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت وطبیعت نه رنج است ونه لذّت. آنگاه گویدو چون بیرون شدن از طبیعت اندك اندك باشد و بازگشتن بطبیعت بیکدفعت باشد درد پیدا نیاید ولذت پیدا آید، وچون بیرون شدن از طبیعت بیکدفعت باشد بازآمدن بدو اندك اندك باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید. پس گوید مرآن بازآمدن را بطبیعت بیکدفعت لذّت نام نهادند هرچند که آن راحت بود ازرنج.

و گوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی وتشنگی اندك اندك رنجاند وآن مر او را بیرون شدناست از طبیعت، تاچون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه بیکبارطعام یا شراب بخورد تابحال خویش کزآن پیش برآن بود بازرسد ازآن لذّت یابد. ولذّت پیدا آید مر اورا بدانچه بیکدفعت بطبیعت بازآمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را اندكاندك ازطبیعت بیرون برده بود پیدا نیامدش. ومرآن بازآمدن را بحال بیرنجی لذت گفتند و آن چیزی نبود مگر راحت ازآن رنج خورد خورد که جمله شده بود بیکدفعت

و گوید چون باز ازحال تندرستی کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان ازحال طبیعی خویش بیکدفعت بیرون شود ازآن دردو رنج یابد، وچون بروزگارآن جراحت او اندك اندك بحال درستی بازآید لذّت هیچ نیابد. پس مرآن بیرون شدن را ازطبیعت بیکدفعت درد و رنج گفتند که پیدا آمد و مرآن بازآمدن را بحال اوّل لذّت نگفتند که پیدا نیامد.

گفتار محمد زکریا درلذّت مجامعت

آنگاه اندر لذّت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادّتی همه جمله شود اندر مکانی که آن مکان بغایت بیداریست و بنهایت یابندگی حس است. و چون آن مادّت بزمان درازجمع شود و بیکبار ازآنجا بیرون آید ازآن همی لذّت حاصلشود. و گوید آن لذّت برمثال لذّتیاست که مردم ازخاریدن گری یابد.

گفتار محمّد زکریا

درلذّت دیدن نکورویان و شنودن آوازخوش

واندر لذّت نگرستن سوی نیکورویان گوید که آن‌ازآن باشد که مردم ازجفت ناموافق زشت‌روی سیرشده باشدوازطبیعت بیرون‌آمده. واندرلذّت شنودن‌آوازخوش گوید هم این‌ترتیب موجود است ازبهرآنکه هر که آواز باریکی‌را بشنود از شنودن آواز سطبرسپس ازآن لذّت یابد. و گوید هرچند مردم را ازدیدن روشنائی لذّت یابد چون روشنائی‌را بسیار بیند ازچشم فرازکردن و تیرگی نیزلذّت یابد.

این جمله که یادکردیم قول محمّدزکریاست اندر مقالتی که مرآن را مفرد برشرح لذّت بنا کرده‌است، وماگوئیم اندر این‌معنی آنچه حق است وتناقض‌قول این مرد بعقلا نمائیم بتوفیق الله‌تعالی.

در ردّ قول محمّدزکریا

گوئیم که این مرد به آغاز مقالت گفتست که لذّت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج، و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون شدن ازطبیعت، ولذت چیزی نیست مگر بازآمدن بطبیعت، وبازآمدن بطبیعت نباشد مگرسپس‌از بیرون شدن ازآن. آنگاه گفتست درست شدکه لذت نباشد مگر سپس از رنج و بیرون‌آمدن ازآن. آنگاه‌به‌آخر مقالت گفتست که مردم ازنگرستن سوی نورلذت یابدولیکن چون مرنوررا بسیار بیند ازدیدار تاریکی و چشم فرازکردن نیز لذت یابد. و این سخن بازپسین او نقض‌کند مرآن مقدمه راکه به‌آغازمقالت گفت لذت نباشد مگر براثر رنج ولذت نباشد مگربازآمدن سوی طبیعت پس‌ازبیرون شدن ازآن. و گفت که طبیعت بمیان رنج و لذت میانجی‌است ومحسوس نیست. پس باید که ما را بگوید که طبیعت میان نگرستن اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست؟ وچون مردم ازدیدن نورلذت یافت سوی کدام طبیعت همی بازشد؟ وچون باقرار این مرد نگرنده ازدیدن نورلذت یافت وآن مراورا بازآمدن

بود سوی طبیعتی کزآن بیرون شده‌بود پس مقدمه‌اش باطل‌بود یا بانتیجه‌اش دروغ‌زن و حرام زاده آمد.

آنگاه گفت چون که از دیدن نور ستوه شود ازدیدن تاریکی و چشم فراز کردن لذت یابد. و این قول نیز متناقض‌است وهمی باطل کند مرآن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر بباز گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت خویش پس‌از بیرون شدن او از آن، ازبهر آنکه بیرون شدن نگرنده سوی روشنائی ازطبیعت خویش که پیش‌ازآن برآن‌بود به‌لذت بود نه بررنج، و این خلاف حکم پسر زکریاست. و بازگشتن بدان نیزهم بلذت بود باقرار او و میـان نگرستن و نانگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نانگرستن نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن نه رنج است و نه لذت بلکه این هردو لذت است.

و نیز گفت که مردم ازنگرستن سوی زنی خوب روی لذت بدان یابد کز دیدن مر زن زشت‌روی را رنجور شده‌باشد. واین سخنی سخت رکیک و بی‌معنی‌است ازبهرآنکه مردم‌را ازنگرستن سوی خوبرویان نه بدان لذت رسد که از کمی زشت‌روی ستوه شده باشد، بلکه نفس‌مردم مرآن را یافتن این‌لذت جوهریست ومردیگرجانوران را بامردم اندرین لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش و ایقاعهای بنظم برسخنان موزون انبازی نیست. و این‌قول نیزمتناقض‌است مرآن قول را که پیش ازآن گفت اندر معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی، از بهرآنکه اگر مقدمه راست‌گوی بودی بایستی که هرکه نه‌نیکوروی دیدی ونه زشت روی برطبیعت بودی، وچون نیکو روی‌را بدیدی رنجه شدی ازبهرآنکه بدان ازطبیعت بیرون شدی و بازپس ازآن چون زشت روی را دیدی ازآن لذت یافتی ازبهر آنکـه بدان سوی طبیعت بازگشتی، ولیکن حال بخلاف این است.

پس ظاهر کردیم که مقدمهٔ این مرد بدانچه گفت لذت جز برعقب رنج نباشد نه راستست باید که متابعان این فیلسوف ما را بگویند که چون مردم زنی نیکو روی، ا

یا نگاری نیکو را بیبند وازآن لذت یابد بکدام طبیعت همی بازگردد وبچه وقت ازآن طبیعت بیرون شده بود تاچون بدان بازگشت لذت یافت؟ پس ظاهرست که این لذت بدان نگرنده سوی خوب‌روی نه سپس‌ازبیرون شدن او رسید ازآن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته نه مر خوب‌روی را ونه مرزشت‌روی را، باطل‌شد قول محمد زکریا که گفت لذت نباشد مگر ببازشدن سوی طبیعت.

ایضاً در ردّ محمّد زکریا

و نیز گوئیم بر ردّ حکم پسر زکریا که گفت یافتن بحس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مرآن را بیابد و بدان یافتن ازحال طبیعی خویش بگردد و ازطبیعت بیرون شود و ازآن رنجه شود و این تأثیر پیشین باشد. آنگاه چون تأثیردوم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد پیشین باشد ومرآن‌را بدان حال اولی بازآرد ازآن لذت یابد که خداوند حس‌بینائی‌وشنوائی پس‌ازآنکه نشنودوننگرد ازحال‌طبیعی‌خویش باشد. وچون نگاری نیکو یاباغی‌خرم یاصورتی آراسته بیبندحال اوکه طبیعی بود متبدل شود،وآن بیرون شدن اوباشد ازطبیعت وازآن لذت همی‌یابد. وهمچنین‌چون آواز رودی ساخته به‌وزن رود زنی استاد مرآن‌را بانغمه درخورآن بقولی موزون‌والفاظی‌روان‌هموار بشنودحال‌او بدان نیزمتبدل‌شود،واین‌نیزمراورابیرون‌شدن‌باشدازحال‌طبیعی‌خویش. وازآن پس‌این‌حال همی‌بضدآنست که مقدمه این‌فیلسوف برآنست‌ازبهرآنکه این‌کس به‌بیرون شدن‌ازطبیعت که‌اوبرآن‌است همی‌لذت‌یابد. آنگاه اگراین‌مرد که مرآن زن نیکوروی‌را بسیاربدید وازدیدار او لذت‌یافت‌وبدان‌ازطبیعت بیرون شد اگرنیزمرآن زن‌رانبیندسخت رنجورشودازنادیدن‌آن‌چنانکه خویش‌را برطلب‌او برمخاطره‌های عظیم‌عرضه‌کندوازهلاك خویش‌باك ندارد، واین‌مرد بنادیدن مرآن‌زن‌راهمی بحال‌طبیعی‌خویش‌بازشود که‌پیش‌از دیدار او مرآن زن را برآن بود. پس این نتیجة برعکس آن مقدمه آمدکه این فیلسوف به‌آغاز مقالت خویش گفت، ازبهرآنکه اوحکم‌کردکه رنج ازآن حاصل‌آیدکه خداوند حس از طبیعت بیرون شود بپذیرفتن تأثیر از اثرکننده ، و لذت یابد چون بحال طبیعی

خویش باز گردد. و این مرد آنگاه که مر این زن نیکورا ندیده بود بر حال طبیعی بود ، و چون مر اورا بدید و از حال طبیعی خویش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجه گشتی ولکن لذت یافت. و باز چون دیدار آن خوب روی ازو زایل شد و بحال طبیعی باز گشت واجب آمد بحکم این فیلسوف که لذت یافتی ولیکن رنجه گشت. از این ظاهرتر ردّی و درست‌تر نقضی چگونه باشد که ما بر این فیلسوف کردیم؟

و هم این است حال سخن اندر حال شنونده‌ٔ آواز خوش و سخن موزون که چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد ، و چون آن را گم کند یا بر عقب آن بانگ خر یا بانگ ستور شنود همی بطبیعت باز گردد ولیکن رنجه شود .

و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه گفت چون کسی آواز باریک بسیار بشنود هرچند کز آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز سطبر بشنود از آن نیز لذت یابد ، همی نقض کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر بباز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن ، از بهر آنکه حال طبیعی شنونده آن است که هیچ آواز نشنود البتّه نه باریک و نه سطبر ، همچنان که حال طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم. وچون شنونده مر آواز باریک بنظم را بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود بجانبی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت این فیلسوف که گفت از بیرون شدن از حال طبیعی مر خداوند حس را رنج آید. و این لذت مراورا گوئیم کز آواز چنگ وچنگ‌زنی خوش رسید که مر آن را باقولی منظوم درخور بدو رسانید . پس واجب آید از حکم این فیلسوف باز آمدن این مرد بحال طبیعی خویش حالی باشد بضد این حال که یاد کردیم و آن به آواز خری باشد که برابر شود بادشنام خربندهٔ سطبر آواز تا حس سمع آن مرد کز آواز چنگ و نغمهٔ باریک از طبیعت بیرون شده بود به طبیعت باز آید واز آن لذت یابد. ولیکن هر کسی داند که هیچ مردم از آن نغمهٔ خوش و آواز چنگ رنجه نشود و نه از بانگ خر لذت یابد با آنکه اگر چنانکه این مرد گفت مردم کز شنودن آواز باریک بر عقب آن آواز سطبر لذت یافتی حکم این مرد راست نبودی از بهر آنکه این مردم

به‌بیرون شدن ازطبیعت بیافتن آواز باریک لذت یافته بودی وهم بباز گشتن بدان یافتن آواز سطبر یافته بودی ، وحکم او چنان است که مردم به‌بیرون شدن ازحال طبیعی رنجه شود نه‌لذت یابد. ومردم ازآواز باریک وسطبر لذت یابد نه بباریکی‌وسطبری‌آوازلذت یابد بل بنظم‌آن یابد. نبینی که هیچ‌آواز از آواز پر پشه باریکتر نیست و آوازی سطبرتر از بانگ خرنیست ومردم ازاین لذت هیچ نیابد . پس‌چنین‌سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه‌کردن جهل وسفاهت باشد.

ونیزگوئیم اندرلذتی‌که مردم ازراه بساونده یابد که بسودنیها چیزی ازهوا نرمتر نیست ، واگر مردی برهنه بنشیند تا جسد او با هوا خو کند و آن حال طبیعی او باشد آنگـاه پس ازآن اگر جبه ازموی سمور بپوشد بدان ازحال طبیعی خویش بیرون شود ولیکن رنجه نشود بلکه ازآن لذت یابد ، بخلاف حکم این فیلسوف باشدکه‌گفت رنج‌از بیرون شدن‌آید ازطبیعت ولذت باز بگشتن باشد به‌طبیعت .

واندر حال چشنده گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حاست چشندهٔ او بحال طبیعی باشد ، و چون قدری انگبین بدهان اندر نهد حاست اوازحال طبیعی‌بگردد وبیرون شود وازآن لذت یابد. وبحکم این فیلسوف بایستی که رنجه شدی بدانچه انگبین مرحاست چشندهٔ اورا ازحال طبیعی‌بیرون برد. واین‌تأثیرکنندهٔ نخستین‌بود اندرحاست این مرد. و چون براثر این تأثیر کننده و دیگر تأثیرکننده بضد این بیاید و آن پارهٔ شحم حنظل بود تا مراورا از بیرون شد ازطبیعت به‌طبیعت باز برد بایستی کزآن لذت یافتی بحکم این فیلسوف . ولیکن ازین باز برنده مر اورا بطبیعت سخت رنجه گشت و بچشیدن انگبین‌که بدان ازحال طبیعی بیرون شد لذت یافت وازچشیدن شحم‌حنظل که بدان بحال طبیعی بازگشت رنجه شد ظاهر شد که قول این مرد اندر این معانی نادرستست . پس این حال چنان است‌که چشندهٔ شکر و انگبین همیشه بطبیعت بازآید و چشندهٔ هلیله و حنظل همیشه همی‌ازطبیعت بیرون شود.

و نیز گوئیم‌که این مرد به‌اول آغاز مقالت خویش گفت‌که لذت حسی یافتن

راحتست از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس ازحال طبیعی بیرون شده باشد واز یافتن گرما برعقب سرما و یافتن خنکی برعقب گرما برآن برهان آورد. پس گفت همین است حال دیگرحواس، وگفت ظاهر کردیم که لذت جز برعقب رنج نباشد واین راحت باشد از رنج که مراورا لذت نام نهادند. وما گوئیم اندر ردّ این قول که اگرمردی باشد تندرست و درست حواس ودیگری بیاید وشکری به‌دهان او اندر نهد ونافهٔ مشک و دستهٔ گل پیش‌او نهد و به‌آوازی خوش شعری معنوی برخواند پیش‌او و دیبائی منقش پیش او بازکند وبجامهٔ نرم تنش را پوشد تاهمهٔ حالهای طبیعی او متبدل شود، پس بحکم این فیلسوف که‌گفت چون حال طبیعی مردم متبدل‌شود مردم را رنج آید واجب‌آید که این مرد سخت رنجه شود ازچشیدن شکرویافتن بوی مشک‌وگل‌وشنودن سماع خوش و پوشیدن جامهٔ نرم و دیدن دیبای منقش.ولیکن همهٔ عقلا دانندکه حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرده است . واگر حکم این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودی اندرین عالم‌که مردم برنج آن مخصوصست ازدیگرحیوان.

و ظاهراست مرعقلاراکه حاست بساوندهٔ مردم مرموی سمور را بساود ازحال طبیعی بیرون شود،همچنانکه چون مرپلاس پرموی را یا خارخسک را بساود ازطبیعت بیرون شود ، ولیکن ازآن یکی لذت یابد وازین دیگررنجه شود. وحاست نگرندهٔ‌مردم چون دختری خوب‌روی را بیند اندرجامهای دیبا ازحال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون گنده‌پیری زنگی نابینا را بیند انـدر گلیمی زشت باز ازحال طبیعی بیرون شود ، ولیکن ازآن یکی‌لذت یابد وازآن دیگر رنجه شود . وحاست شنوندهٔ مردم‌چون شنود که زنش ناگه پسری درست صورت زاد بدان ازحال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه اگر بشنود کـه برادرش بمرد و مالش سلطـان برگرفت نیز ازحال طبیعی بیرون شود ، ولیکن حالش انـدر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنـان باشدکه حکم این فیلسوف برآنست. وحاست بویندهٔ مردم ازیافتن بوی عنبر ورياحين‌ازحال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه یافتن گندمردار وسرگین ازحال طبیعی‌بیرون شود، ولیکن مرآن بیرون شدن

را بجوید وازین دیگر بگریزد .

وگوئیم که این حکم که این فیلسوف کردست چرا اندر بعضی‌ازحاست بساونده نیست و اندر کلّ این‌حاست نیز نیست. اعنی که این حکم اندر یافتن گرما وسرماست‌که شدت رنج بمردم رسد وبس چنانکه چون پس‌از رنجگی ازسرما گرما بدو پیوسته شود از آن لذت یابد . و این بعضی است از آنچه بحاست بساونده یافتنست ازبهرآنکه بحاست بساونده جزگرما و سرما چهار معنی مختلف نیز یافتنست چون نرم و درشت و متحرك و ساکن. وحال مردم بیافتن این معنیها نه برآن سبیل است‌که بیافتن گرما و سرماست و مردم از بسودن درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرك سپس ازساکنی لذت یابد البته. پس‌ظاهر کردیم که حاست بساونده مرسه مخالف‌را یابداز گرمی وسردی و نرمی و درشتی و متحرك و ساکن، وحکم این فیلسوف اندر یک جفت ازین سه جفت حق‌است واندر دوجفت باقی باطل‌است، واندر چهارحاست دیگر ازنگرنده وشنونده وبوینده وچشنده این حکم باطل‌است .

مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مردی بیابانست‌که میوهٔ ندیده باشد

ومثل این مرد بحکم‌کردن اندرلذت که مردم مرآن را به‌پنج حواس بیابد وگفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز برعقب رنج نباشد چون مثل مردم بیابـانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس برطبقی انگوری بیند و خرمائی و انجیری و بادامی وخربزه ومرآن جوزتر را باپوست برگیرد و بچشد وناخوشی‌آن بکام وزبان او رسد اندیشه نکند که شاید بودن که زیر این پوست اندرچیزی خوشترازاین‌است یاشاید بودن که این دیگر چیزها جزچنین است ، بل حکم کند که این چیزها همه چنین تلخ و ناخوش و زبان‌گیراست وازاین چیزها هیچ چیز چنین نیست وحکم اومانند این‌فیلسوف باشد بدانچه اندر یک سه یک ازحاست ازجملهٔ پنج حواس معنی بیافت حکم کرد که اندرهرپنج حواس این‌حکم که من‌اندر این‌یک سه‌یک حاستی یافتم روانست تا چون از

آن بازجویند جهل وغفلت او ظاهرشود چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت اورا.

فرق میان لذت و راحت

بلکه گوئیم که لذت چیزدیگراست و راحت از رنج چیزدیگر. اما لذت آن‌است که چون مردم‌ازحال‌طبیعی بدان رسد شادمانه‌وتازه شود وچون‌ازآن بازماند رنجه شود، چنانکه چون ازحال درویشی وگرسنگی وتشنگی وتنهائی بتوانگری‌وطعام وشراب‌ومونس ومحدّث وجزآن رسد شادمانه‌وتازه‌شود،وچون ازآن بازماند برحال پیشین‌خویش‌بماند بلکه رنجه شود.وراحت از رنج آنست که چون مردم ازآن بحال طبیعی‌خویش بازگردد برحال خویش ماند، چنانکه چون ازتندرستی به بیاری شود رنجه شود و چون ازآن بیماری درست شود بحال پیشین خویش بازگردد نه‌لذت یابد ونه رنج البته.

واکنون که از ردّ قول این مرد دراین معنی پرداختیم ومیان لذت و میان راحت از رنج فرق کردیم اندرمراتب لذات سخن گوئیم چنانکه بآغاز این قول وعده کردیم...

رازی در مسألهٔ لـذّت تابع افلاطون و فیلسوفـان طبیعی است در حالی که مخالفان او تابع ارسطو می‌باشند . او در کتاب شکوك می گوید افلاطون و سایر طبیعیان اجماع کرده‌اند بر اینکه لذت عبارتست از رجوع به طبیعت بوسیله راحت یافتن از الم رساننده[۱] . ودرطبّ روحانی گوید لذت عبارتست ازبرگشت بحالت اولی‌وطبیعی‌پس‌از آنکه بوسیلهٔ امری موذی ازحالت طبیعی‌خروج حاصل شده باشد. او پس‌ازذکرمثال می گوید فلاسفه طبیعی لذت را بدین‌معنی تعریف کرده‌اند زیرا لذت نزدآنان عبارت‌از رجوع به‌طبیعت‌است[۲].

احتمال می‌رود که رازی نظر خودرا دربارهٔ لذت از افلاطون بوسیلهٔ جالینوس اقتباس کرده باشد.

۱- رازی ، شکوك ، ص۶

۲ - رازی ، الطب الروحانی (رسائل فلسفیة)، ص ۳۷ .

افلاطون در کتاب فیلبس *Philebus* که مبتنی برمحاورهٔ سقراط و پرونارخس (Protarchus) و فیلبس‌است چنین‌آورده‌است:

پروتارخس: آنها (= لذت والم) چه‌هستند وچگونه باید آنها را بیابیم.

سقراط: اگر اشتباه نکرده باشم من بارها گفته‌ام که الم و درد و رنج و ناراحتی همهٔ انواع آن درنتیجهٔ فساد طبیعت برمی‌خیزد...

پروتارخس: آری بارها این مطلب گفته شده‌است.

سقراط: و ما نیز توافق نمودیم براینکه لذّت اعادهٔ حالت طبیعی است؟

پروتارخس: راست است[۱].

جالینوس در کتاب «جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی» چنین نقل می‌کند: سپس او (= طیماوس) گفت که افلاطون پس‌ازآن دربارهٔ لذّت و الم چنین گفت: امّا امر لذّت و الم بنابراین اساس باید اندیشیده شود که هراثری که خارج ازمجرای طبیعی بجملگی وبیکباره آشکار گردد الم‌آور وبرگشتن بحالت طبیعی بهمان‌منوال لذت‌آوراست وامّا آنچه که بتدریج آشکارگردد نامحسوس است وآنچه که برضد آن باشد همان اثر درضد پدیدار می‌گردد و آنچه که بسهولت صورت گیرد محسوس نیست پس لذّت و المی بدنبال ندارد[۲]. عین این‌عقیده به‌خود جالینوس نیز نسبت داده شده‌است. ابوالحسن عامری می‌گوید جالینوس گفته است که الم عبارتست ازخروج بدن ازحالت طبیعی در زمانی کم و بمقداری زیاد پس اگر بمقدارکم خارج شود الم‌آورنیست وهمچنین‌است اگر بمقدار زیاد در زمان زیاد خارج شود و لذّت عبارت‌است از رجوع بدن بحالت طبیعی درزمان کم پس اگر بمقدارکم یا بمقدار زیاد ولی درزمان زیاد رجوع کند بنظرچنین آید که الم پدیدارگردد ولی لذّتی بدنبال ندارد.

افلاطون لذّات نفسانی را هم باهمین تعریف توجیه کرده‌است، او می‌گوید لذت

۱- افلاطون ، فیلبس (Plato *Philebus* 24cd).

۲- جالینوس، مختصرکتاب طیماوس فی‌العلم‌الطبیعی، ص ۱۹.

معرفت عبارت از کامل شدن نقصان است و نقصانی سخت‌تر از نقصان جهل نیست و آدمی ازمعرفت لذت می‌برد زیرا نقصان نفس بوسیلهٔ معرفت تمامی می‌پذیرد[۱].

ازمیان کسانی که پیش‌از رازی عقیدهٔ افلاطون را پذیرفته‌اند حنین بن اسحق را می‌توان نام برد او درآغاز کتاب خود می‌نویسد که هرکس بخواهد راه درمان دردهای چشم را دریابد باید به‌طبیعت چشم آشنا باشد زیرا ازمیان بردن رنج ودرد ازهرعضوی درنتیجهٔ برگرداندن‌آن عضو به‌طبیعتی که ازآن خارج گشته است حاصل می‌گردد[۲].

ابن مسکویه‌آنجاکه بشرح عقائدآن‌کسان که کمال وغایت انسان را لذات حسّی می‌پندارند پرداخته گفته‌است که لذت وقتی برای لذت برنده حاصل می‌شودکه پیش‌از آن المی به‌او رسیده باشد زیرا لذت عبارتست ازراحت یافتن از الم وهرلذت حسّی در نتیجهٔ رهائی از الم حاصل می‌گردد[۳].

اخوان‌الصفا پس‌ازآنکه لذات‌وآلام‌را بدوگروه تقسیم می‌کنند جسمانی وروحانی گویند لذات جسمانی به‌لذاتی اطلاق می‌شودکه نفس‌آن را هنگام خروج از الم درمی‌یابد و آلام جسمانی به دردهائی گفته می‌شود که نفس هنگامی که مزاج بدن از اعتدال طبیعی

۱ـ ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد، ص ۵۰.

۲ـ حنین‌بن‌اسحق، کتاب عشر مقالات فی‌العین، ص ۷۱. از میان پزشکان گذشته از حنین‌بن‌اسحق علی‌بن‌عباس مجوسی صاحب کتاب کامل الصناعة و ابوسهل مسیحی صاحب کتاب المائة فی الطب تابع رأی افلاطون و جالینوس در مسألهٔ لذت بوده‌اند. مؤلف شرح الاسباب والعلامات (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسلر دانشگاه مک‌گیل، شرقی۶۷، ص۱) چنین گوید: «قال المصنف: الصداع الم وهو خروج من حالة طبیعیة الی حالة غیرطبیعیة علی ماعرفه جالینوس و من تبعه کالرازی و صاحب الکامل و ابی سهل المسیحی و عرفه الشیخ بانه ادراك المنافی من حیث هو مناف وهذا هوالصحیح».

۳ـ ابن‌مسکویه، تهذیب‌الاخلاق، ص۴۶. ابن مسکویه رساله‌ای بعنوان «فی اللذات والآلام» داردکه درکتابخانهٔ راغب پاشا بشمارهٔ ۱۴۶۳ ورق۵۹-۵۷ موجوداست.

به‌دوطرف زیادت ونقصان گرایش می‌یابد حسّ می کند[۱].

برخی از متفکّران مسیحی نظر فوق را دربارهٔ لذت و الم پذیرفته‌اند از جمله غرغوریوس می‌گوید هردرد و هرراحتی درنتیجهٔ استحالهٔ متضادات پدیدار می گردد درد از استحالهٔ آنها بسوی خلاف مجرای طبیعی وراحت ازاستحالهٔ آنها بسوی مجرای طبیعی حاصل می‌شود[۲].

دانشمندی دیگر معروف به ایلیای‌نصیبینی‌مطران نصیبین در رساله‌ای که بنام «نعیم الآخرة» کرده است می‌گوید : اگر گوینده‌ای بگوید که نعیم آخرت خوردن و آشامیدن‌است. می گوئیم که این لذت فی‌حد ذاته لذت اصلی وخیرمحض نیست بلکه دفع عرضی‌است ازعوارض‌مانند لذت امن که هنگام خوف حاصل‌می‌شود ولذت راحت که پس‌ازگرسنگی‌وتشنگی پیدا می گردد[۳].

تعریف دیگر از لذّت که مخالفان رازی بدان متمایل گشته‌اند از ارسطو نقل شده است .

شهرستانی آنجاکه ابتهاج ذاتی را برای خداوند اثبات می‌کندگوید: ارسطوطالیس گفته‌است: «اللذّات فی‌المحسوسات هوالشعوربالملایم وفی‌المعقولات‌الشعور بالکمال‌الواصل الیه»[۴]. ارسطو معتقد بود به‌اینکه تعریفی که ازبرای لذّت شده که آن تمامی نقصان‌است شامل جمیع لذات نمی‌شود زیرا لذات نفس که لذات حقیقی هستند تمامی نقصان نیستند و آن تعریف فقط شامل لذات بدن می‌شود و لذات بدن لذات حقیقی نیستند بلکه

۱- رسائل اخوان‌الصفا ، ج۳ ص۵۹ . ابوحیان توحیدی درکتاب الهوامل‌والشوامل (ص۲۰۹) لذت را چنین تعریف می کند : « ان اللذة انما عودالانسان الی اعتدالهضربة».

۲- ابوالحسن عامری ، السعادة والاسعاد، ص۴۹ .

۳- ایلیانصیبینی،نعیم‌الاخرة (المشرق۱۹۰۷) ، ص۴۴۷ . این رساله بوسیلهٔ الاب‌لویس معلوف الیسوعی چاپ شده‌است.

۴- شهرستانی، الملل و النحل ، ص۳۱۶ .

لذات عرضی‌اند[1].

تعریف ارسطو از لذّت مورد پذیرش ابن سینا قرار گرفته است او در آخر مقالهٔ هشتم از الهیات شفا که آن را بعنوان «فی معرفة المبدء الاوّل» آورده درآنجا که اظهار می‌دارد که ذات حق بزرگترین عاشق‌ومعشوق وعظیم‌ترین لذّت برنده ولذّت‌برده شده (لاذّ وملتذّ) است گوید: «فانّ اللذة لیست الّا ادراك الملایم من جهة ما هو ملایم فالحسّیة احساس الملایم والعقلیة تعقل الملایم»[2].

فخرالدین رازی تعریف ارسطوئی ابن‌سینارا مورد بحث وتحلیل قرارداده وهمانجا ردّ محمدبن‌زکریای رازی پرداخته‌است‌او در کتاب محصّل می‌گوید نزاعی‌نیست دراینکه الم امری وجودی‌است. محمدبن زکریا گفته‌است لذت عبارت‌است از رهائی ازالم واین باطل‌است زیرا گاهی چشم‌آدمی برصورتی زیبا می‌افتد و بادیدن آن لذت می‌برد بااینکه پیش‌ازآن شعوری به‌آن صورت نداشته‌است تاآنکه‌آن لذت‌را رهائی ازالم اشتیاق بدان قرار دهد و ابن‌سینا لذت را ادراك موافق و الم را ادراك منافی می‌داند واین باقول معتزله نزدیك است که گفته‌اند که مدرَك اگر متعلق شهوت باشد مانند خاریدن درباره‌گرآن ادراك لذت است و اگر متعلق نفرت باشد مانند همان خاریدن دربارهٔ شخص سالم آن ادراك الم است[3].

او درمباحث مشرقیه بابی را اختصاص به‌لذت و الم داده و درفصل اول ازآن باب حقیقت لذت و الم را با این عبارات بیان می‌کند : محمد بن زکریا پنداشته است که لذت عبارت‌است ازخروج ازحالت غیرطبیعی‌والم عبارت‌است ازخروج ازحالت طبیعی

---

۱ - ابوالحسن عامری، السعادة والاسعاد ، ص ۵۰.

۲ - ابن‌سینا ، شفا ، ج۱ ص۵۹۶ .

۳ - فخر رازی، المحصل (تلخیص المحصل)، ص۷۶. مرد گر (= اجرب) از خاریدن احساس لذت می‌کند. ناصرخسرو (دیوان ص۱۴۸) گوید:

گرَیست این جهان بمثل زیرا   بس ناخوش‌است و خوش بخارد گر

وعلّت این پندار آنست که او ما بالذات را بجای ما بالعرض گرفته زیرا لذت تمامی نمی‌پذیرد مگر به ادراك و ادراك حسّی خاصّه ادراك لمسی با انفعال از ضدّ حاصل می‌شود پس اگر کیفیت استقرار پذیرد انفعال حاصل نمی‌شود ودرنتیجه شعورولذت پدید نمی آید وچون لذت لمسی حاصل نمی‌شود مگر هنگام تبدل حال غیرطبیعی گمان برده شده که لذت خود آن انفعال است واین باطل است زیرا انسان گاهی بانگاه به صورت زیبائی که آن را ندیده لذت می‌برد درحالیکه عالم بوجود آن نبوده که گفته شود نگاه او آزار اشتیاق را برطرف کرده است وهمچنین گاهی آدمی مسأله‌ای علمی را بدون آنکه پیش از آن طالب وشائق آن بوده باشد درك می‌کند و یا مال فراوان و منصب بزرگی که توقع آن را نداشته بدو می‌رسد واوازهمه اینها لذت می‌برد. نمی‌توان گفت این لذت درنتیجه ازبین رفتن دردطلب وشوق پیشین است زیرا طلب وشوقی پیش از آن درکار نبوده است بنابراین مذهب محمدبن زکریا باطل است[1].

متکلّمان اسلامی پس از فخرالدین رازی که درطرح مسائل کلامی از او پیروی کرده‌اند کمابیش بهمین کیفیت عقیده رازی را نقل کرده و بردّ آن پرداخته‌اند ازمیان آنان می‌توان از دانشمندان زیر نام برد:

علامّه حلّی درانوارالملکوت فی شرح الیاقوت نوبخت.

کاتبی قزوینی درالمفصّل فی شرح المحصّل فخرالدین رازی.

بیضاوی در طوالع الانوار فی شرح کتاب مطالع الانظار.

قوشچی درشرح تجریدالکلام نصیرالدین طوسی.

صدرالدین شیرازی در الأسفارالأربعة[2].

۱- فخرالدین رازی ، المباحث المشرقیة ، ج ۱ ص ۳۸۸-۳۸۷ .

۲- برای آگاهی از آنچه که دانشمندان فوق گفته‌اند رجوع شود به رسائل فلسفیة، ص ۱۴۴-۱۴۲.

ابن ابی الحدید دانشمند معتزلی نیز رساله‌ای مفرد تحت عنوان «فی اللّذة والالم»[1] نوشته‌ومعلوم نیست که آیا اوفکراعتزال خودرا باکدامین‌یک ازدومکتب یعنی‌افلاطونی وارسطوئی وفق داده‌است.

برخی ازدانشمندان خواسته‌اند میان این‌دونظر آشتی‌دهند وازاین روی اختلاف را اختلاف لفظی تلقی کرده‌اند.

ابوالحسن طبری طبیب رکن الدولهٔ دیلمی می‌گوید اختلافی که درمیان متأخران در مسألهٔ لذت و الم پیدا شد ازگفتهٔ افلاطون ناشی گشت که او گفت الم بلذت و لذت به‌الم استحالت می‌پذیرد هرچندکه هردوطرفین اعتدال هستند. سخن‌افلاطون را تفسیری غامض است که بیشتر ازآنانکه بدان نگریستند به‌غلط افتادند وازآنچه‌که او گفته بود عدول کردند[2].

ابوالحسن‌عامری پس‌ازنقل بیان جالینوس‌وغرغوریوس وارسطو ازلذت می‌گوید آنچه را که جالینوس وغرغوریوس گفتند وارسطوآن را حکایت کرد ازجهت معنی باهم نزدیک است واختلاف ازجهت عبارت است.

ازگفتگوئی که میان رازی وشهید بلخی درمسألهٔ لذت بمیان‌آمده اثری دردست نیست ولی می‌توان حدس‌زدکه‌او بارازی مخالفت می‌ورزیده براساس‌آنکه تعریف رازی از لذت شامل لذّت‌های نفسانی نمی‌شود زیرا چنانکه پیش ازاین یاد شد همین مسأله علّت مخالفت ارسطو با افلاطون بوده است.

شهید بلخی برای لذات نفس اهمّیت فراوانی قائل بوده چنانکه خود کتابی تحت عنوان «تفضیل لذات نفس بر لذات بدن» نوشته ودر آن کتاب بیان داشته که لذات حقیقی‌لذات نفس‌اند ولذات بدن جز آلام چیزی نمی‌تواند باشد لذات نفس دارای دوام

۱- ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغة، ج۲ ص۲۰۰.

۲- ابوالحسن طبری، المعالجات البقراطیة (خطی کتابخانه اسلر دانشگاه مک‌گیل)، ص ۱۰٤.

وغایت و قوّت و کمال است درحالیکه لذات بدن غیردائمی و بدون غایت‌اند و نیز رو به‌ضعف و نقصان می‌روند[۱].

شاید شهید بلخی در کتاب خود نظر به‌آن کسان داشته که برای لذات بدنی اهمّیت فراوانی قائل بوده و به‌لذات روحانی که هدف و مقصد فیلسوف است بی‌اعتنائی نشان داده‌اند. ابوحیّان‌توحیدی توصیف این‌گونه‌کسان‌را در کتاب خود کرده وابیات زیررا از قول شاعری ازآنان نقل کرده‌است:

انّما العیش فی بهیمیّة الّلذّة لا ما یقوله الفلسفی
حکم کاس المنون ان یتساوی فی حساها الغبیّ والا لمعیّ
ویصیر الغبیّ تحت ثری الار ض کما صار تحتها اللوذعیّ
فسل الارض عنهما ان ازال الشکّ والشبهة السؤال الحفیّ[۲]

فیلسوف وحکیم آنکسی‌است که لذات روحانی را برلذات جسمانی ترجیح دهد ولذت روحانی درآموختن علم‌ودانش حاصل می‌گردد چنانکه افلاطون بیکی ازشاگردان خودکه بعلّت اشتغال به‌لذت جسمانی ترك درس را کرده بود گفت اگر به‌علم مشغول گردی می‌بینی که لذتی درلذت نیست.

حکیم ناصرخسرو نیزآن فیلسوف مآبان وحکیم‌نمایان را که مقهورلذات جسمانی گشته‌اند مورد سرزنش قرار داده وشایستگی لقب حکیم را ازآنان سلب کرده‌است:

برلذت بهیمی چون فتنه گشته‌ای بس کرده‌ای بدانکه حکیمت‌بودلقب[۳]

دربیشتر مآخذ اسلامی آمده که رازی نظر خود را دربارهٔ لذت والم از «فوروْن لذّی» اخذ کرده است البتّه این امرچنانکه پول کراوس اظهار داشته درنتیجهٔ خلط و اشتباه ابن القفطی پیش‌آمده است بعلّت اینکه ابونصرفارابی درکتاب «مایَنْبَغِی أنْ یُقَدَّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ فَلْسَفَةِ ارسْطُو» درآنجاکه نامهای نحله‌های‌فلسفی‌را بنابانتساب

۱- منتخب صوان‌الحکمة (خطی کتابخانهٔ بشیر آغا)، ص ۱۴۰.
۲- ابوحیان توحیدی، رسالة الحیاة (ثلاث رسائل)، ص ۷۴.
۳- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۲.

آنها به‌شخص و شهر و اندیشه و عمل و هدف تقسیم می‌کند و نام می‌برد می‌گوید فرقه‌ای که نامشان مبتنی برآرائی است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود درتعلّم فلسفه می‌پندارند فرقهٔ منسوب به‌افیغورس(=اپیکور) و یارانش‌است که «فرقهٔ لذّت» خوانده می‌شوند زیرا معتقدندکه غایت ومقصود فلسفه لذّت است که بدنبال معرفت آن پدید می‌آید، وفرقه‌ای که نامشان مبتنی برآراء و اندیشه‌هائی‌است که اصحاب آن فرقه درفلسفه بدان معتقدند فرقهٔ منسوب به فورون و اصحاب اواست که «مانعه» نامیده می‌شوند زیرا مردم را ازعلم منع می‌کنند[۱]. ابن‌القفطی تقسیم فوق را بنقل ازحنین بن اسحٰق و فارابی، در ذیل شرح حال افلاطون آورده وآنجا که باید نام فورون بیاید سفیدگذاشته شده وآنجا که نام اپیکور باید باشد فورون آمده[۲] وهمین امر موجب شده که وقتی که به‌بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش‌آنجارا دربارهٔ فورون بیاورد وفرقهٔ اورا «اصحاب اللّذّة» بخواند[۳]. وابن‌العبری هم عیناً این مطلب را درکتاب خود نقل‌ومحمدبن زکریای رازی را — ازمیان متأخّران — از یاری گران مذهب فورون خوانده‌است[۴]. درحالیکه رازی دراین امر تابع افلاطون و جالینوس بوده‌است.

۱- ابونصر فارابی: مبادی الفلسفة القدیمة، ص ٤. این کتاب شامل دو رساله‌است و رسالهٔ دیگر بنام «عیون المسائل فی‌المنطق ومبادی الفلسفة» می‌باشد.

۲- ابن قفطی: تاریخ الحکماء، ص ۲٦.

۳- مأخذ پیشین، ص ۲٦۰.

٤- ابن‌العبری: تاریخ مختصرالدول، ص ٤٦. برای‌اطلاع بیشتر از «فورون» رجوع شود به‌دائرة‌المعارف اخلاق ودین *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York 1955) ذیل کلمهٔ: Pyrrhonism

فصل دهم

علم الٰـهی

کتاب «علم الهی» از مهم‌ترین و معروف‌ترین کتابهای محمّد بن زکریای رازی است که درآن مباحث عقلی و مطالب فلسفی وجهان شناسی را مورد بحث قرار داده و اندیشه‌های خاصّ خود را درآن آشکار ساخته‌است. اصطلاح «علم الهی» یا «الهیّات» نزد دانشمندان باستان بسیار متداول بود زیرا آنان فلسفه را بدو قسم نظری وعملی وسپس نظری را بسه قسم طبیعی و تعلیمی والهی تقسیم کرده‌اند. اموری که خارج از مادّه است و همچنین سبب‌های نخستین وجود طبیعیات وتعلیمیات وآنچه که بدان دوبستگی دارد درعلم الهی مورد بحث قرار می‌گیرد[1] وبدین مناسبت آنکه ازعلم الهی سخن می‌گوید می‌تواند بسیاری ازمسائل علم طبیعی وتعلیمی ومنطق را مورد بررسی قرار دهد[2]. بنابراین جای شگفت نیست که رازی دراین کتاب بسیاری ازمسائل مختلف علم طبیعی ومباحث جهان شناسی را بمیان کشیده‌است.

رازی درکتاب «السیرة الفلسفیّة» خود ازاین کتاب نام برده و در برابر آن کسان که مقام فلسفی اورا انکار می‌کردند گفته است که با نوشتن این کتاب وچند کتاب دیگر شایستگی لقب فیلسوف را دارد[3].

۱- ابن سینا، شفا، ج ۱ ص ۲۶۶-۲۶۷. فارابی می‌گوید علم الهی بسه قسم تقسیم می‌شود: اول علمی که درآن از موجودات و اشیاء بحث می‌شود فقط از جهت آنکه «موجود» و «شیء» هستند. دوم علمی که درآن از مبادی براهین در علوم نظری جزئی بحث می‌شود مانند منطق و هندسه و عدد و سایر علوم جزئی دیگر که مشابه این علوم‌اند و همچنین از مبادی علم منطق و مبادی علوم تعلیمی و مبادی علوم طبیعی. سوم علمی که از موجوداتی بحث می‌کند که نه جسم هستند ونه درجسم. احصاء العلوم، ص ۶۰. و نیز برای تقسیم علم الهی رجوع شود به مقالة فی صناعة المنطق ابن‌میمون، مجلهٔ دانشکدهٔ زبانها و تاریخ و جغرافی دانشگاه آنکارا (ج ۱۸، شمارهٔ ۱-۲، ۱۹۶۰)، ص ۶۲.

۲- صدرالدین شیرازی، تعلیقه برکتاب شفا، ص ۱۵.

۳- رازی، السیرة الفلسفیة (رسائل فلسفیة)، ص ۱۰۸.

اصحاب تراجم وهمچنین دانشمندانی‌که اشاره به‌آراء وعقائد رازی کرده‌اندازکتاب او درعلم الهی یادکرده‌اند هرچند که درتعبیرنام‌آن کمی‌اختلاف دیده می‌شود مثلاً بیرونی درمقدمهٔ فهرست‌آن را «فی‌العلم الالهی»[1] ودرفهرست «کتاب العلم الالهی‌الکبیر»[2] خوانده و ناصرخسرو یکجا آن را «کتاب علم الهی»[3] وجائی دیگر «شرح علم الهی»[4] نامیده و ابن میمون ازآن تعبیر به «الهیّات»[5] کرده‌است و این‌تعبیردرحواشی جماهر بیرونی نیزدیده می‌شود[6]. و برخی ازدانشمندان تصریح به‌اسم نکرده‌اند ولی ازقرائن می‌توان دریافت‌که مقصودشان این کتاب بوده‌است چنانکه مسعودی درمروج‌الذهب کتابی را به‌رازی نسبت می‌دهدکه درآن اشاره به‌مذاهب صابیان حرّانی شده[7] و درالتنبیه والاشراف‌گوید رازی کتابی بنابر مذهب فیثاغوریان نوشته‌که درسه مقالت بوده‌است[8].

ایلیای نصیبینی درمسألهٔ جوهر بودن باری تعالی[1] به مقالهٔ اول آن استناد جسته[9]

۱- بیرونی، رسالةفی فهرست کتب الرازی ، ص۳ .

۲- بیرونی ، رساله ، شمارهٔ۱۱۶ .

۳- ناصرخسرو، زادالمسافرین ، ص۵۲ .

۴- ناصرخسرو ، جامع‌الحکمتین، ص۱۲۷ .

۵- ابن میمون ، دلالةالحائرین (ترجمهٔ انگلیسی بوسیلهٔ S. Pines) ص۴۴۱ . پینس «الهیات» را به « Divine Things » ترجمه کرده‌است.

۶- درحاشیهٔ کتاب الجماهر فی‌معرفة الجواهر ، ص ۱۶۸ عبارت زیر دیده می‌شود : « هذا الذی ذکره ابوریحان ـ رحمه‌الله ـ من عدم الصحة قد ذکره النصیبی المعتزلی فی رده علی ابی زکریا الرازی فی کتابه البلاغم انه کتاب الالهیات » نگارنده (= مهدی محقق) حدس می‌زند که کلمهٔ «البلاغم» تحریفی ازعبارت «الذی زعم» است یعنی: « درکتاب خود که آن را الهیات پنداشته‌است».

۷- مسعودی ، مروج الذهب، ج۲، ص۲۵۰ .

۸- مسعودی ، التنبیه والاشراف ، ص۱۲۸ .

۹- مجلة المشرق ، سال۱۹۰۳، ص۱۱۴و۱۱۵ .

وابوالقاسم بلخی[۱] مقالهٔ دوم آن را مورد نقض قرارداده چنانکه رازی ناچارشده بدفاع از آن بپردازد و نقضی برنقض بلخی بنویسد.

ابن ندیم و ابن قفطی کتابی دیگر تحت عنوان «کتاب الصغیر فی العلم الالهی» به رازی نسبت داده‌اند[۲] و ابوریحان از آن بعنوان «کتاب العلم الالهی الصغیر علی رأی سقراط» یاد کرده‌است[۳] چنانکه ازاسم این کتاب برمی‌آید احتمال دارد که رازی مطالبی را که مربوط به‌سقراط وعقائد او بوده ازکتاب بزرگ خود استخراج کرده و آن را بعنوان کتاب کوچک خوانده ویا آنکه کتاب کوچک را نخست نوشته و سپس آن را جزئی از کتاب بزرگ قرار داده است[۴] چنانکه در کتابی که ابن ابی اصیبعه بنام «فی العلم الالهی علی رأی افلاطون»[۵] به‌رازی نسبت داده همین احتمال داده می‌شود. متأسفانه از علم الهی

۱- ابن ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، شمارهٔ ۹۲(ص ۴۲۴)«کتاب فی‌الرد علی‌ابی‌القاسم البلخی فی‌ماناقض به فی المقالة الثانیة من کتابه فی العلم الالهی».

ابوالقاسم عبدالله بن احمدبن محمود بلخی کعبی رئیس معتزلهٔ بغداد، برای اطلاع از شرح حال او رجوع شود به‌صفحهٔ ۳۰-۳۱ همین کتاب.

۲- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۰۰؛ قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۲۷۴.

۳- بیرونی، رساله، شمارهٔ ۱۱۴.

۴- دانشمندان پیشین را عادت براین بود که در یک موضوع دوکتاب بنویسند یکی بزرگ برای خواص و اهل علم و دیگر کوچک برای دانشجویان و مبتدیان و بعبارتی دیگر یکی برای مستکملان و دیگری برای متعلمان و گاه اتفاق می‌افتاد که نخست در موضوعی کتابی می‌نوشتند و سپس همان موضوع را درکتابی دیگر بنحو تفصیل می‌آوردند کتابهای «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» ابن‌مقفع و «السیاسة الکبیر» و «السیاسة‌الصغیر» سرخسی و «البلدان الکبیر» و «البلدان‌الصغیر» بلاذری نمونه‌ای ازاین‌روش درموضوعهای مختلف است رازی هم گذشته از علم الهی کبیر وصغیر کتاب هیولای کبیر وصغیر وکتاب نفس کبیر و صغیر جداگانه داشته‌است.

۵- ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، شماره ۹۱(ص ۴۲۳).

رازی چه بزرگ و چه کوچک اثری برجای نمانده که بتوان دراین باره حکم قطعی نمود وفقرات مختلفی که ازآن کتاب درطیّ کتابهای مختلف آمده نشان دهندهٔ هویّت واقعی این کتاب بزرگ نیست.

چنانکـه پیش از این اشاره شد میان رازی و دانشمند معاصر او ابوالقاسم بلخی مجادلات و مناقضاتی درمطـالب کتاب علم الهی صورت گرفت این مناقشات علمی از این‌جهت دارای اهمیّت‌است که رازی چون درقید حیات بوده توانسته است بدفاع از گفته‌های خود بپردازد و غلطهای منتقد[1] را آشکار سازد درحالیکه منتقدان دیگر همه پس‌از رازی بوده‌اند وانتقادهای آنان بدون جواب مانده‌است.

ابن‌ابی‌اصیبعه ازکتابهای زیرکه بردّ علم الهی رازی نوشته شده یاد کرده‌است:

۱ــ «کتاب فی الرّد علی‌الرازی فی العلم الالهی»[2] از ابونصرفارابی متوفی ۳۳۹ .

۲ــ «نقض علی ابی بکرالرازی المتطبّب رأیه فی‌الالهیّات والنبوّات»[3] از ابن‌الهثیم البصری متوفی ۴۳۰ .

۳ــ «کتاب فی‌الرّد علی‌الرازی فی‌العلم الالهی واثبات الرّسل»[4] ازابن‌رضوان مصری.

ناصرخسرو قبادیانی در کتاب زادالمسافرین و جامع الحکمتین فقراتی از علم الهی رازی را بمنظور نقض نقل‌کرده است ودر زادالمسافرین توفیق این را ازخدا خواسته که کتابی در ردّ مذهب محمّدزکریا[5] بنویسد و سپس درجامع الحکمتین که مدّتها پس از زادالمسافرین نوشته شده گفته‌است که اودر کتاب «بستان العقول» به‌ردّ گفته‌های رازی

۱ــ «فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی‌العلم الالهی» بیرونی ، رساله، شمارهٔ ۱۱۷ .

۲ــ ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء،ص۶۰۸؛ فارابی‌نیز خود کتابی‌دارد که ابن‌ابی‌اصیبعه ازآن بنام «کلام له فی العلم الالهی» یادکرده است ، مأخذ پیشین ، ص۶۰۹.

۳ــ مأخذ پیشین ، ص ۵۵۸ .

۴ــ مأخذ پیشین ، ص ۵۶۷ .

۵ــ ناصر خسرو ، زادالمسافرین ، ص۱۰۳ .

پرداخته است[1].

ابن‌حزم ظاهری اندلسی نیز در کتاب الفصل خود به‌نقل برخی از عقائد رازی که درعلم الهی آمده پرداخته و باجمال آن‌ها را ردّ کرده‌است وسپس برای تفصیل خواننده را به‌کتابی مفرد که او ساخته و بنام «التحقیق فی نقض کتاب العلم الالهی» موسوم کرده حواله داده است[2].

اینک فقراتی که از کتاب علم الهی بوسیلهٔ دانشمندان نقل‌شده وهمچنین‌مواردی که در آنها اشاره به‌آن کتاب گردیده بترتیب تاریخی نقل می‌کنیم تابطوراجمال بدست‌آید که علم الهی چه‌گونه کتابی بوده و رازی در آن چه نوع مباحثی را مطرح ساخته‌است.

مجریطی[3]

او درفصل هفتم از کتاب «غایةالحکیم» خودکه بنقل‌ازمنجم‌طبری اعمال صابیان را درجلب نیروی ستارگان یاد می‌کند می‌گوید که اگربخواهی به‌مناجات هریک‌ازستارگان

۱- ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ص۱۲۷؛ ناصرخسرو بنابگفتهٔ خود در زادالمسافرین، ص۲۸۰ آن کتاب را در سال۴۵۳ تألیف کرده و جامع‌الحکمتین را در سال۴۶۲ در یمگان نوشته‌است و اینکه در دائرةالمعارف اسلام وفات او ۴۵۳ ضبط شده نادرست است.

۲- ابن حزم، الفصل، ج۵، ص۷۰.

۳- ابوالقاسم مسلمةبن‌احمدالمجریطی از دانشمندان معروف اسپانیاست که‌درسال۳۹۸ هجری وفات یافته‌است. از آثار معروف او «رتبة الحکیم» و «غایة الحکیم» است ابن خلدون درفصلی که دربارهٔ سحروطلسمات بحث می‌کند می‌گوید «مجریطی کتابهائی‌راکه‌پیش‌ازاین دراین فن نوشته شده بود تلخیص و تهذیب کرد و در کتاب «غایة الحکیم» خود آورد و کسی پس از او چیزی در این علم ننوشت». مقدمهٔ ابن‌خلدون، ج۳، ص۱۱۱۴. مجریطی خود ببزرگی منزلت رازی اعتراف کرده‌است آنجا که گفته‌است «مقاله‌ای از محمدبن‌زکریای رازی فیلسوف اسلام در صنعت طلسمات دیدم و آن را درکتاب «تاریخ فلاسفهٔ اسلام» خود ذکر کردم» ودرجائی‌دیگرگفته «رازی کسی‌است که‌بایدازاومعارف‌را فراگرفت زیرا او بسیار درعلوم قدیمه بحث و نظر خودرا آشکار ساخته‌است». غایة الحکیم، ص۱۴۴و۱۴۶.

هفتگانهٔ سیّار بپردازی آنچنان کن که من برای تو یاد می‌کنم. او سپس بامناجات باستارهٔ زحل آغاز می‌کند و درباب مناجات دربرابر ستارهٔ مشتری چنین گوید:

واما سخن و مناجات با مشتری که نیازمند به بخور نیست و برای سلامتی دردریا و ایمن ماندن از نیروی عظیم آن بکار می‌رود بوسیلهٔ جماعتی که ازاین امر آگاهی داشته‌اند یاد گردیده است و رازی در کتاب العلم الالهی مناجات با ستارهٔ مشتری را بدین نحو روایت کرده‌است که دروقتی که آن ستاره درمیان آسمان است دربرابر آن بایستی وبگوئی سلام برتو ای ستارهٔ شریف و بزرگ و مهربان که امور جهانیان را عهده‌دار و ارواح پاکان را مطرق وغرقه‌شوندگان درامواج دریاها را پناه. هستی ازنور وروح وروحانیت خودت بر ما چنان افاضه کن که احوال ما را نیک وخروج ما را به‌گرداند و آلودگی طبیعت را ازما بشوید آمین. ونشانهٔ اجابت آن ظهور شمعی فروزان درپیش مناجات کننده است که آن روحانیت ستارهٔ مشتری است[۱].

ایلیای نصیبینی[۲]

او درآغاز رسالهٔ خود موسوم به «فی وحدانیة الخالق وتثلیث اقانیمه» می‌گوید:

۱- مجریطی، غایة الحکیم، ص۲۰۶. او می‌گوید صابیان حتی تااین‌زمان این‌قیامات را انجام می‌دهند ودر پرستیدن ستارگان آراء شنیعی دارند از جمله ذبح اطفال و می‌گویند هرمس آنان را بدان فرمان داده و هرمس را آنان اطرس مغیسطس (= Trismegistus) می‌خوانند یعنی مثلث درحکمت زیرا او فرشته و پیغمبر و حکیم بود. غایة‌الحکیم، ص۲۲۵.

۲- ایلیای نصیبینی درسال ۹۷۵ میلادی درشهر سن از نواحی عراق بدنیا آمد و در کودکی وارد دیر سنت میشل (= قدیس میخائیل) نزدیک شهر موصل شد و کاهن آنجا گردید و پس‌از تکمیل معارف علمی رئیس کاهنان دیر قدیس سمعان و سپس رئیس اسقفان نصیبین شد و درسال ۱۰۴۹ میلادی از دنیا رفت. آثار زیادی از او بزبان عربی و آرامی باقی مانده که برخی ازآنها چاپ و منتشر گشته‌است.

ایلیا درآثار خود تحت تأثیر رازی قرار گرفته چنانکه در رسالهٔ «نعیم الاخرة» خود ←

فیلسوفی یهودی از اصحاب من – خداوند توفیق اورا پایدار بداراد – از من خواست که اعتقاد نصاری را درباره باری‌تعالی و همچنین گفتار آنان را دراینکه باری‌تعالی جوهری واحد وسه اقنوم است بیان کنم.

او درمسأله جوهربودن خداوند بحثی بتفصیل می‌کند که نتیجه آن اینست که اگر مقصود ازجوهر «قائم بنفس» باشد که آن‌را درسریانی «کیان» گویند خداوندجوهراست واگر مراد ازجوهر «موضوع اعراض» باشد خداوند جوهر نیست.

او سپس گوید:

با مراجعه به گفتار دانشمندان دانسته شد که برآنکس که گوید خدا جوهراست طعنی نیست اگر مقصود او از جوهر «قائم بنفس» باشد. صاحب علم الهی در باب دوازدهم ازمقاله اول چنین گفته‌است:

«چون آشکار گردید که محرک اول اول علی‌الاطلاق است بنابراین اوعلت همه موجودات‌است وآنچه که چنین است ازدوحال خارج نیست یا جوهراست ویا عرض محال‌است که عرض‌باشد زیرا جوهرعلت وجود عرض‌است وحال آنکه خداوند علت وجود هرچیزی است واگر جوهرنباشد عرض قائم بذات خود وجود پیدا نمی‌کند واین امر بالعکس نیست. پس ناچار خداوند جوهر یا چیزی اشرف از جوهر یا جوهری خاص یاکیانی و یا عینی‌است هرچه خواهی می‌توانی نام نهی پس‌ازآنکه معنی آن دانسته

←

درتوجیه معنی‌لذت بارازی هم‌عقیده‌است ودر رسالهٔ«فی‌فضیلة‌العفاف» خود از الطب‌الروحانی رازی نقل قول کرده‌است. رسالهٔ «نعیم الاخرة» او بوسیلهٔ الاب لویس معلوف الیسوعی در سال ۱۹۰۷ در بیروت درمجلهٔ المشرق، ص ۴۴۹-۴۴۶ و رسالهٔ «فی فضیلة العفاف» او بوسیلهٔ الاخ جورج رحمه الانطونی در عمان مجلهٔ ۱۹۶۸ ص ۱۳-۲ مقدمه و ص ۷۴-۱۴ متن چاپ شده‌است. این نقره از کتاب علم الهی تاکنون مورد توجه دانشمندانی که دربارهٔ رازی کار کرده‌اند قرار نگرفته و پول کراوس نیز در «رسائل فلسفیة» رازی از آن یاد نکرده است.

شده‌است». پس گفته‌ٔ این دانشمند قول باینکه خداوند جوهر بمعنی قائم بنفس است تجویز می‌کند ونصاری که می‌گویند خداوند جوهراست همین معنی را اراده می‌کنند[1].

بیرونی[2]

او درآغاز رسالهٔ فهرست کتب رازی خود پس از ذکر علّت تألیف کتاب رازی را درباب اندیشه‌های الحادی‌اش نکوهش می‌کند و سپس می‌گوید:

من کتاب فی‌العلم‌الالهی اورا مطالعه کردم اودراین کتاب به کتابهای مانی خاصّه سفرالاسرار او راه می‌نماید من فریفتهٔ این نام گردیدم چنانکه کیمیاگران فریفتهٔ زروسیم گردیده‌اند شوق جوانی بلکه پنهانی حقیقت مرادرطلب آن اسراردراقطاربلاد برانگیخت وچهل اندی سال درتباریح اشتیاق ماندم تاآنکه پیکی ازهمدان به‌خوارزم سوی من آمد و کتابهائی که از فضل بن سهلان یافته بود برای من آورد چون اشتیاق من را بدانها می‌دانست. درمیان‌آنها مصحفی بود مشتمل برکتابهای مانویان ازجمله فرقماطیاوسفرالجبابره وکنزالاحیاء و صبح الیقین و تاسیس و انجیل و شابرقان (= شاپورگان) و چندین رساله ازمانی ازآن میان مطلوب من سفرالاسرار. شادی بمن دست داد همچون شادی که به‌مرد تشنه هنگام دیدن سراب دست می‌دهدوبدنبال‌آن رنجی‌عارضم گردید چنانکه به‌اوهنگام رسیدن بآن عارض‌می‌گردد وخدارا صادق یافتم درآنجاکه‌گوید: «ومن‌لم یجعل‌الله له‌نورا فما له من نور».

صاعد اندلسی[3]

درآنجاکه ازفیثاغوریان سخن می‌گوید اشاره به‌جماعتی‌ازمتأخران می‌کندکه کتابهائی

۱- مجلة المشرق، (بیروت۱۹۰۲)،ص۱۱٤ و ۱۱۵. رسالهٔ «فی وحدانیة الخالق و تثلیث اقانیمه» بوسیلهٔ الاب لویس معلوف الیسوعی چاپ شده‌است.

۲- ابوریحان محمدبن احمد بیرونی متوفی۴۴۰.

۳- قاضی ابوالقاسم صاعدبن‌احمدبن صاعد اندلسی متوفی۴۶۲.

بنابر مذهب فیثاغورس و یاران او تألیف و درآن فلسفهٔ طبیعی قدیم[1] را یاری کردند وازمیان‌آنان از ابوبکر محمد بن زکریای رازی نام می‌برد ودرآن میان چنین می‌گوید:

... کتاب او درعلم الهی و کتاب او درطب روحانی ودیگر کتابهای‌او که دلالت دارند براینکه اومذهب ثنویه را دراشراك وآراء براهمه را درابطال نبوت واعتقاد عوام صابئه را درتناسخ نیکو شمرده‌است[2].

---

۱ - رازی کتابی بنام «فی‌الفلسفةالقدیمة» دارد ابن‌فلسفهٔ قدیمه که گاهی ازآن تعبیر به«الفلسفة الطبیعیة» یا «الفلسفة الطبیعیة القدیمة» می‌شود به‌فلسفهٔ پیش‌از سقراط که بانیان آن طالس ملطی و انکساغورس و ذیمقراطیس و فیثاغورس بوده‌اند اطلاق می‌شود در برابر آن‌فلسفهٔ مدنیه‌است که بانیان‌آن سقراط وافلاطون و ارسطو بوده‌اند. مسعودی می گوید فلسفهٔ مدنیه بوسیلهٔ سقراط و افلاطون و ارسطو رواج یافت و این فلسفه با فلسفهٔ اولای طبیعی که فیثاغورس‌وثالیس ملطی‌ویونانیان عوام و صابیان مصری که بازماندهٔ آنان دراین‌زمان صابیان حرانی هستند برآن بوده‌اند مباینت دارد. التنبیه والاشراف، ص ۱۰۱. ابن‌عبری می گوید فلسفهٔ‌طبیعیه‌آنست که فیثاغورس‌وثالیس‌ملطی‌وعامه‌طلاب یونانی‌ومصری بدان متمایل‌بودند واین‌فلسفه‌تاپیش‌از زمان سقراط در یونان شایع بود سپس‌مردم ازآن روی برگردانیدندوازمیان متأخران‌برخی‌آن‌فلسفه‌رایاری نمودندازجمله محمدبن زکریای‌رازی‌است که توغل‌درعلم‌الهی نورزید و غرض ارسطو را درآن درنیافت. تاریخ مختصر الدول، ص ٤٦. ابن رشد از میان فیلسوفان طبیعی اول انکساغورس و ابن‌دقلیس و ذیمقراطیس‌را نام می‌برد و توافق آنان را در برخی از مطالب بافیثاغوریان و افلاطون بیان می‌دارد و نیز تصریح می کند که‌افلاطون دربیشتر آراء خود ازاصحاب اعداد یعنی فیثاغوریان متابعت کرده‌است. تفسیر ما بعدالطبیعة ص٦٤ و ٢٦٦ و٦٣٢. ابن تیم هنگام ذکر فرقه‌های فلسفی گوید: «ومنهم اصحاب الرواق واصحاب الظلة والمشائون وهم شیعة ارسطو .. ومنهم الفیثاغوریة والافلاطونیة»، اغاثة اللهفان، ج۲، ص ٢٦٤. بنابر منقولات فوق ارتباط میان افلاطونی بودن رازی و تمایل او به‌فیثاغوریان باتأیید او فلسفهٔ قدیمه را کاملا آشکار می گردد.

۲- صاعد اندلسی، طبقات الامم، ص۳۲

ونیز درضمن شرح حال رازی می‌گوید:

...او در علم الهی توغّل نورزید وغرض اقصای‌آن را درنیافت و بدین جهت اندیشه‌اش مضطرب گردید آراء سخیفی را تقلید کرد و به‌قومی نزدیکی جست که ازآنان چیزی نفهمید و براه آنان راهنمائی نگشت[۱].

ابن حزم[۲]

او پس‌از بیان رؤس فرقه‌هائی که مخالف اسلام هستند می‌گوید:

ابومحمّد ــ خدای ازاو خشنود باد ــ گفت: گاهی درمیان این‌اقوال‌اندیشه‌هائی پیدا می‌شود که ازاین رؤس منتج گردیده وازآنها ترکیب یافته ازجمله‌آنچه‌که گروهی از مردم بدان معتقد شده‌اند بعین‌آنچه که برخی‌ازامّت‌ها بدان قائل بوده‌اند همچون‌عقیده به‌تناسخ ارواح یاعقیدهٔ به‌تواتر نبوّات درهروقتی ویاعقیده باینکه درهرنوعی ازانواع حیوان پیمبرانی‌است و مانند آنچه‌که جمعی بدان قائلند ومن با آنان مناظره‌کردم و آن عبارتست ازعقیده باینکه عالم محدث است و آن را مدبّری است ازلی جز اینکه نفس و مکان مطلق یعنی خلاء و زمان مطلق ازلاً بااو بوده‌است.

ابومحمّد گفت: عبدالله بن خلف ابن مروان انصاری و عبدالله بن محمّد سلمی و محمّد بن علی بن ابی الحسین اصبحی پزشک دربارهٔ عقیدهٔ اخیر بامن مناظره‌کردند واین عقیده‌ای‌است که از محمّد بن زکریای پزشک نقل‌گردیده و ما دراین مطلب علیه اوکتابی مفرد ساخته‌ایم و کتاب اورا که معروف به العلم الهی است نقض کرده‌ایم[۳].

درفصلی که دربارهٔ جواهر واعراض وجسم ونفس بحث می‌کند گوید:

ابومحمّد گفت: امّا دربارهٔ خلأ[۴] ومُدّت ما پیش ازاین درآغاز کتاب خود با

۱ـ مأخذ پیشین، ص۵۳.

۲ـ ابومحمد علی‌بن احمدبن سعید بن‌حزم ظاهری اندلسی متوفی۴۵۶.

۳ـ ابن حزم، الفصل، ج۱،ص۳.

۴ـ ابن حزم درکتاب التقریب لحد المنطق، ص۶۴ گوید: ←

براهین ضروری فسادآن قول‌راآشکارساختیم‌وهمچنین درکتاب خود موسوم به «التحقیق فی‌نقض کتاب العلم الالهی» ازمحمّدبن زکریای رازی دعاوی که او وجز او دراین‌باب وارد ساخته‌بودند باروشن‌ترین‌شرح گشودیم‌وشکربسیارخدای پروردگارجهانیان‌راست. و درآغاز این‌کتاب ودر آنجا ثابت کردیم که درعالم خلائی وجود ندارد وعالم چیزی جز کره مصمته که تخللی درآن وجود ندارد نیست و ورای آن خلا و ملا و چیزی نیست و مدّت از آنگاه بوجود آمده که خداوند فلک و آنچه در آن است از اجسام ساکنه و متحرکه و اعراض آنها را بوجود آورده‌است[1].

درفصلی که ازقائلان به‌تناسخ ارواح یاد می‌کند گوید:

ابومحمّد ــ خدای از او خشنود باد ــ گوید: معتقدان به‌تناسخ ارواح بدو فرقه شده‌اند فرقه‌ای معتقدند باینکه ارواح پس ازاینکه از بدنها جدا شدند به بدنهائی دیگر منتقل می‌گردند گرچه این بدنها ازنوع بدنهای اوّلیّه نیست و این قول احمد بن حابط و شاگرد او احمد بن نانوس[2] و ابومسلم خراسانی ومحمّد بن زکریای رازی طبیب‌است‌که درکتاب خود موسوم به العلم الالهی یاد کرده‌است واین عقیده قرامطه‌است و رازی دربرخی از کتابهای خود گفته است که اگر راهی به‌رهانیدن ارواح از اجساد حیوانی

← «خلاء باطل‌است و معنی خلاء مکانی‌است‌که متمکنی درآن نباشد زیرا مکان و متمکن از باب اضافه (= متضایفان) هستند بنابراین متمکن جز در مکان و مکان جز برای متمکن نباشد» برای‌آگاهی‌از ادلهٔ قائلان بوجود خلاء رجوع شود به‌المسائل فی‌الخلاف بین البصریین والبغدادیین ابو رشید نیشابوری، ص ۳۰ - ۲۴.

۱- ابن حزم، الفصل، ج ۵ ص ۷۰.

۲- کراوس در حواشی رسائل فلسفیة، ص ۱۷٤ هنگام نقل عبارت فوق گوید: نام او احمدبن ایوب بن یانوش است در نام جد او اختلاف‌است ابن حزم «نانوس» و شهرستانی (ج ۱ ص ۶۹) «سانوش» و بغدادی (ص ۲۵۸) بانوش ضبط کرده‌اند.

به‌اجساد انسانی جز کشتن حیوانها وجود می‌داشت کشتن هیچ‌یک از حیوانات روا نمی‌بود[۱].

و پس از بیان عقیدهٔ فرقهٔ اول از آن دو فرقه که فاعل عالم را بیش از یک می‌دانند گوید:

ابومحمّد ــ خدای ازاو خشنود باد ــ گوید: و این امر را مجوس نمی‌شناسند بلکه قول ظاهر آنان اینست که پنج ازلی وجود دارد خدای تعالی که او ورمن (ظ: اورمزد) است و ابلیس که اهرمن است و کام (ظ: گاه) که زمان است و جام (ظ: جای) که مکان است و آن را خلاء نیز گویند و هوم (ظ: توم) که جوهر است و آن نیز هیولی و طینت و خمیرت[۲] خوانده می‌شود. اهرمن فاعل شروراست و اورمن فاعل خیرات و هوم مورد فعل هریک از آن دواست و ما در نقض این مقاله کتابی گرد آوردیم و آن را نقض سخن محمّدبن زکریای رازی طبیب در کتاب او موسوم به العلم الالهی قرار دادیم[۳].

ناصرخسرو

درآنجا که دربارهٔ هیولی و مکان بحث می‌کند می‌گوید:

وازقولهای نیکو که حکیم ایران شهری[۴] اندرقدیمی هیولی و مکان گفته‌است ومحمّد زکریای رازی مرآن را زشت کرده‌است آن‌است که ایرانشهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود ووقتی نبود که مراورا صنع نبود تا ازحال بی‌صنعی بحال صنع آمد و حالش

---

۱ - ابن‌حزم، ج۱، ص۹۰. شاید اشاره‌است بآنچه که رازی درکتاب «السیرة الفلسفیة» خود گفته‌است: «لیس تخلص النفوس من جثة من جثث الحیوانات الا من جثة الانسان فقط واذا کان الامر کذلک کان تخلیص امثال هذه‌النفوس من جثثها شبیها بالتطریق والتسهیل الی الخلاص» رسائل فلسفیة، ص ۱۰۵.

۲- پس‌ازاین خواهد آمد که زینر درکتاب زروان، ص۲۱۲ «الطینة والخمیرة» را که در التنبیه والاشراف مسعودی آمده به «الطیبة والتمییز» اصلاح کرده‌است.

۳ - ابن‌حزم، الفصل، ج۱، ص۳٤.

٤ - ابوالعباس محمد بن‌محمد ایرانشهری. برای شرح‌حال او رجوع شود به‌ص۱۹-۱٦ همین کتاب.

بگشت وچون واجب‌است که‌همیشه‌صانع‌بود واجب‌آمد که‌آنچه‌صنع او براو پدید آمد قدیم باشدوصنع‌او برهیولی پدیدآینداست پس‌هیولی قدیم‌است وهیولی دلیل قدرت ظاهر خدای‌است وچون مرهیولی‌را ازمکان چاره نیست‌وهیولی قدیم‌است واجب‌آید که‌مکان قدیم باشدوزشت کردن پسرزکریا مرآن قول‌را بدان‌است که‌گفت چون‌اندرعالم‌چیزی پدیدهمی‌نیاید مگرازچیزی‌دیگراین‌حال دلیل‌است برآنکه ابداع‌محال‌است وممکن‌نیست که خدای چیزی پدیدآورد نه‌ازچیزی وچون ابداع‌محال‌است واجب‌آید که هیولی قدیم باشد وچون مرهیولی را که قدیم‌است ازمکان چاره نیست پس مکان قدیم‌است ومرآن سخن نیکو ومعنی لطیف را بدین عبارت زشت بازگفت تامتابعان او از بی‌دینان ومدبران عالم همی‌پندارند که از ذات خویش‌علمی استخراج کرده‌است که آن علم الهی است که جز او مرآن را کسی ندانست[1] وما ازخدای تعالی توفیق خواهیم برتألیف کتابی‌اندر ردّ مذهب محمّدزکریاوجملگی اقوال‌آن اندرآن جمع کنیم بعدازآنکه مرکتب اورا که اندر این معنی کرداست چندباره نسخه‌کرده‌ایم وترجمه‌کرده به‌تفاریق مربنیادهای مذهب‌اورا به ردّهای عقلی ویران‌کنیم اندرمصنّفات خویش والله خیر موفق ومعین[2].

دربیان‌کیفیّت بستگی وگشادگی عناصرچنین گوید:

و ازاین چهار قسم جسم آنچه سخت‌تراست و فراز هم آمده است خاکست که برمرکز است وآب ازاو گشاده‌تراست که برتر ازاوست و باد ازآب گشاده‌تراست که برتر ازآن‌است بازآتش‌ازهوا گشاده‌تراست که برترازهواست.

و محمّد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش‌که آن را شرح علم الهی نام نهاده‌است که این جواهر این‌صورتها ازترکیب هیولی مطلق یافته‌اند باجوهرخلا، واندر

۱- ناصرخسرو در جامع الحکمتین، ص۱۲۶ نیز رازی را بدین صفت خوانده آنجا که گفته‌است: «محمد زکریای رازی را عادت آن بوده‌است که قولهاء حکما را خلاف کردست ومقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر وحدت ادراک خویش بودست».

۲- زادالمسافرین، ص۱۰۲و۱۰۳.

آتش جوهر هیولی با جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر او بیشتر از هیولی است و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی و اندر آب گوید خلا کمتر از آنست که اندر جوهر هواست و باز اندر خاك خلا کمتر از آنست که اندر جوهر آبست[۱].

در دنبالهٔ عقائد فلاسفه و اصحاب هیولی چنین گوید :

گفتند که حکما خلق را خوش از این سرآگاه همی کنند تا نفسها بدین فلسفه ازین عالم همی بیرون شود تا همگی نفس بآخر از این عالم بیرون شود و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود نفس بعالم خویش باز رسد و نعمت خویش را بازیابد و داناشده باشد بغایت بعنایت خدای آنگاه چون عنایت الهی ازین عالم برخیزد این عالم فروریزد و همه جزوهاء لایتجزیٰ شود همچنانکه بودست و بجای خویش باز رسد. این قول محمد زکریاء رازی است بحکایت ازسقراط بزرگ، وگفته‌است اندر کتاب **علم الهی** خویش که رای سقراط[۲] این بوده است و مرعلم الهی را که مندرس شده بود جمع کردم بتأیید الهی وگفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود و به‌عالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد[۳].

۱- ناصرخسرو ، زادالمسافرین ، ص۵۲و۵۳ .

۲ - رازی به سقراط بسیار معتقد بوده ودرکتاب السیرة الفلسفیة از او بعنوای «امامنا» یادمی کند ومی کوشد که سیرت فلسفی خودرا با سیرت سقراط منطبق سازد. رسائل فلسفیة، ص ۹۹. احتمال دارد که ناصرخسرو این فقره را ازکتابی که ابوریحان بعنوان «کتاب العلم الالهی علی رأی سقراط» به رازی نسبت داده اخذ کرده باشد.

۳ - ناصرخسرو، جامع الحکمتین ، ص ۲۱۳ ؛ در زادالمسافرین ، ص ۱۱٦ نیز دربارهٔ رهائی ازاین عالم بوسیلهٔ فلسفه می گوید :

« وگفته‌است که مردم‌بدین‌عالم نرسد مگر بفلسفه‌وهرکه فلسفه بیاموزد وعالم‌خویش را بشناسد وکم آزار باشدودانش‌آموزد از این شدت برهد ».

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

درفصلی که دربارهٔ فرشته و پری ودیوآورده نخست قول فلاسفه را دربارهٔ پری ودیونقل می کند وسپس می گوید:

چنانک محمّدزکریا گفته‌است‌اندر کتاب علم‌الهی خویش که نفسهاء بدکرداران که دیوشوند خویش بصورتی مر کسانی‌را بنمایند و مر ایشان را بفرمایند که رو مردمان‌را بگوی که سوی من فرشته‌ای آمد وگفت که خدای ترا پیغامبری داد ومن آن فرشته‌ام تا بدین سبب درمیان مردمان اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن نفس دیو گشته وما بردّ قول این مهوّس بیباك سخن گفته‌ایم اندر کتاب «بستان العقول» اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم برینجا که ازمقصود بازمانیم[1].

ابن میمون[2]

اودرفصل دوازدهم ازجزء سوم کتاب خود چنین گوید:

بیشتر بخیال جمهوراز مردم می‌رسد که شرور درعالم بیشتر ازخیرات است وحتی این معنی در بیشتر ازخطب و اشعار جمیع ملل دیده می‌شودآنان می گویند شگفت است از اینکه درزمانه خیری یافت شود درحالیکه شرورآن بسیار وهمیشگی است. نه تنها جمهور ازمردم بلکه آنان که می‌پندارند که چیزی ازعلم‌را می‌دانند این اشتباه را مرتکب شده‌اند.

رازی را کتابی مشهوراست که خودآن را الهیّات نامیده و هذیانات و جهالات عظیم خودرا درآن گنجانیده است ازمیان‌آنها است آنچه که او پنداشته است که شرّ در عالم وجود بیشتر ازخیراست اگرتوراحتی آدمی‌ولذّت اورا درمدّت راحتی‌اش با رنج ها

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

ابوحاتم رازی نیز نقل می کند که رازی درمیان مباحثهٔ خود گفته است:

« روانها ازتیرگی این عالم پاك نمی گردد و از بند این جهان رهائی نمی‌یابد مگر با نظردرفلسفه وهرکه درفلسفه نظرافکند وحتی اندازهٔ کمی ازآن‌را دریابد روان او ازاین تیرگی پاك می‌شود وازاین بندخلاص می گردد» اعلام‌النبوة، ص۹.

---

۱ ـ ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ص ۱۲۷.

۲ ـ عبیدالله‌موسی بن‌میمون قرطبی اسرائیلی‌متوفی ۶۰۱ شرح حال‌او پس ازاین خواهدآمد.

ودردهای دشوار و بیماری‌ها وزمین‌گیرشدن‌ها و بدبختی‌ها واندوه‌ها و نکبت‌ها مقایسه کنی می‌بینی که وجود انسان نقمت و شرّی بزرگ است که گریبان‌گیر اوشده‌است[۱].

چنانکه پیش ازاین اشاره شد احتمال قوی می‌رود که نظرمسعودی[۲] در دوقطعه که اکنون نقل می‌شود راجع به العلم الالهی رازی بوده باشد بدین مناسبت نقل آن خالی از فایدت نیست.

اودرفصلی که اختصاص به‌توصیف معابد وهیاکل صابیان داده سخن‌را به‌مذاهب صابیان حرّانی وکسانی که ازآنان آگاهی داده‌اند می‌کشاند و چنین می‌گوید:

ازمیان‌آنها کتابی‌است که من‌دیده‌ام از ابوبکرمحمّد بن زکریای رازی فیلسوف ـ صاحب منصوری درطب وجزآن ـ که درآن مذاهب صابیان را یاد کرده و ازمخالفان آنان که عبارتند ازصابیان کیماریّان سخنی بمیان نیاورده است. اودرآن کتاب چیزهائی‌را یادکرده‌که ذکرآن دراز و وصف‌آن نزد بسیاری از مردم زشت است و بدین مناسبت ما ازشرح‌آن دوری جستیم[۳].

وهمو درکتاب دیگرخودآنجاکه ازماجرای بحث میان فرفوریوس صوری وانابو کاهن مصری واینکه انابو ازیاری‌گران مذهب فیثاغورس[۴] بوده بحث‌می‌کندچنین‌گوید:

---

۱ ـ ابن میمون، دلالة الحائرین، ص ۴۴۱.

۲ ـ ابوالحسن علي بن الحسين المسعودی متوفی ۳۴۵.

۳ ـ مسعودی، مروج الذهب، ج۲، ص ۲۵۰.

۴ ـ فرفوریوس صوری Porphyry از دانشمندان قرن سوم میلادی ازشاگردان پلوتن بوده و پس از سال۲۹۸ درگذشته است. انابو Anebon نام کاهن مصری است‌که ازیاری‌گران فلسفهٔ طبیعیه قدیمه و هواخواه فیثاغورس بوده‌است. رازی چنانکه مسعودی می‌گوید این مکتب را تأیید می‌کرده و بدین مناسبت‌کتابی تألیف وایرادات فرفوریوس را برانابو رد کرده‌است. ابوریحان از این‌کتاب بعنوان «نقض‌کتاب فرفوریوس الی انابوالمصری» یاد

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

کتابهای بسیاری درمذهب فیثاغورسیان و تأییدآنان نوشته شده وآخرین کسی که دراین باره کتاب نوشته ابوبکر محمّد بن زکریای رازی ــ صاحب کتاب منصوری درطب وجزآن ــ است که کتابی درسه مقاله بعد ازسال ۳۱۰ تألیف کرده است[۱].

ازآنچه که تاکنون نقل شد بدست می‌آید که رازی درکتاب علم الهی خود مسائل زیر را مورد بحث وتحقیق قرار داده است:

آداب ورسوم وعقائد صابیان حرّانی

مسألهٔ جوهر و عرض واینکه خداوند کدام یک ازآن دو است.

آراء وعقائد مانویان و ثنویان.

تأیید فلسفهٔ طبیعی قدیم واقتفای فیثاغورس و ذیمقراطیس.

مسألهٔ تناسخ ارواح.

مسألهٔ خلاء وملاء.

مسألهٔ رهائی یافتن نفس ازاین عالم.

مسألهٔ نبوّات.

مسألهٔ خیر وشرّ.

مسألهٔ قدمای خمسه یعنی باری تعالی ونفس و هیولی وزمان و مکان.

مسألهٔ قدمای خمسه که مهمترین جنبهٔ فلسفی رازی محسوب می‌شود باحتمال قوی قسمت عمده ومهم کتاب علم الهی رازی بوده‌است. کراوس هنگام بحث ازکتاب علم الهی رازی می‌گوید ازآنجاکه رازی دراین کتاب عقیدهٔ خود را دربارهٔ قدمای خمسه اظهار

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

کرده‌است. رساله شمارهٔ ۱۲۸ .قسمتی ازنامهٔ فرفوریوس به انابوی مصری را شهرستانی نقل کرده‌است. الملل والنحل، ص ۳٤٥. برای آگاهی بیشترازاین نامه رجوع شود به جابربن حیان، پول کراوس، ج۲، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

---

۱ ـ مسعودی، التنبیه والاشراف، ص۱۳۸.

داشته می‌توان حدس زد که کتابی‌را که طوسی وجرجانی بنام «القول فی‌القدماء الخمسة» به‌رازی نسبت داده‌اند همین کتاب باشد وناصرخسرو عقیدهٔ رازی‌را درباب قدم هیولی ومکان وزمان وباری ونفس ازعلم الهی اخذ کرده باشد[۱].

چون قسمت مهم علم الهی مسألهٔ قدمای خمسه بوده مناسب دیده شد که نظر دانشمندان اسلامی را دراین موضوع وعکس العملی که آنان به‌رازی دراین مسأله نشان داده‌اند ومنابعی که از برای این عقیده ذکر کرده‌اند دراین فصل آورده شود و بحث در بارهٔ هریک از این قدمای پنج‌گانه و نحوهٔ استدلال رازی و سابقهٔ این عقیده درمیان پیشینیان به‌فرصتی دیگرموکول می‌گردد.

ابوحاتم رازی[۲]

درمجلسی دیگر او را بمباحثه خواندم و باوگفتم مرا از عقیدهٔ خود دربارهٔ قول به‌قدم اشیاء خمسه یعنی باری ونفس وهیولی ومکان و زمان آگاه کن تا بدانم آیا فیلسوفان با تو دراین مسأله موافقت داشته‌اند یا مخالفت؟

اوگفت : فیلسوفان قدیم را درین باره عقائد مختلف است ولی من این مطلب را باکثرت بحث و نظر در اصول آنان دریافتم و حقیقتی را که ردّی برآن متصوّر نیست استخراج نمودم[۳].

مرزوقی[۴]

---

۱ ـ رسائل فلسفیة ، ص ۱۶۶ .

۲ ـ ابن حجرعسقلانی‌از اوبعنوان احمدبن‌حمدان‌بن‌احمد الورسامی (ورسنانی:ابن‌ندیم) یادکرده وگفته که او درسال ۳۲۲ وفات یافته است. لسان المیزان ، ج۱، ص ۱۶٤ . برای آگاهی بیشتراز او رجوع شودبه: نظام‌الملک ، سیرالملوک ، ص۲۶۶؛ رشیدالدین فضل‌الله ، جامع‌التواریخ ، ص۱۲؛ اسفراینی، التبصیر فی‌الدین ، ص۱۲۵؛ بغدادی، الفرق بین‌الفرق ، ص۷۰؛ قزوینی رازی ، النقض، ص ۲۳۰ .

۳ ـ اعلام النبوة ، ص ٦ .

٤ ـ ابوعلی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی متوفی ٤۲۱ . برای شرح حال او رجوع شود به ارشاد الاریب یاقوت ، ج ۲، ص ۱۰۳.

آنانکه پنداشته‌اند که ازلی بیش از یک است چهار فرقه‌اند: اول آنانکه معتقدند که ازلی فاعل و مادّه است فقط ومقصود ازمادّه هیولی‌است. دوم آنانکه معتقدند که ازلی سه‌است فاعل و مادّه وخلاء. سوم آنانکه‌می گویند چهاراست فاعل و مادّه وخلاء ومدّت. چهارم فرقه‌ای که پیشوای آنان محمّد بن زکریای متطبّب است زیرا او نفس ناطقه‌را نیزبدانها افزوده وباهٰذیان اوعدد ازلی به پنج می‌رسد.

و شرح مذهب آنان اینست که ازلی پنج است دو ازآنها حیّ وفاعل‌اند که باری ونفس است ویکی منفعل غیرحیّ که هیولی‌است وازآن جمیع اجسام موجود تکوین یافته و دوی دیگر نه حی و نه فاعل ونه منفعل‌اند که عبارتند از خلاء و مدّت وخرافاتی که نه دست‌را یارای آن است که با خط بیان کند ونه زبان راکه با لفظ تحصیل کند ونه قلب‌را که با وهم تمثیل نماید[1].

بیرونی[2]

او فصلی را که در بیان مدّت و زمان مطلق وآفرینش جهان و نابودی آن آورده چنین آغاز می کند:

محمّد بن زکریای رازی قدمت پنج چیزرا از اوائل یونانیان حکایت کرده است وآن پنج عبارتست از باری سبحانه و سپس بترتیب نفس کلّی و هیولای اولیٰ و مکان مطلق و زمان مطلق و مذهبی را که او بدان متأصّل است براین پایه نهاده است. او میان زمان ومدّت فرق گذاشته باینکه عدد ولواحق آن که تناهی باشد برزمان واقع می‌شود و برمدّت واقع نمی‌شود همچنانکه فلاسفه زمان‌را مدتی می‌دانند که اول وآخردارد ولی دهر مدتی است که اول وآخرندارد وگفته است که وجود این پنج چیزاضطراری است زیرا آنچه که محسوس است هیولی است که با صورت ترکیب یافته و چون‌آن متمکن است مکان لازم دارد وچون معروض حالات مختلف است زمان می‌خواهد زیرا برخی ازاین حالات متقدم بربرخی دیگر است وبوسیلهٔ زمان قدم وحدث و اقدم و احدث دانسته

---

۱ - مرزوقی،الازمنة والامکنة ، ج۱،ص ۱۴۴.

۲ - ابوریحان محمد بن احمد بیرونی متوفی ۴۴۰.

می‌شود و برخی از موجودات زنده هستند پس نفس برای آنها لازم است و درمیان آنها خردمندان وصنایعی درغایت استواری وجود دارند پس آفریننده‌ای حکیم و عالم و متقن و مصلح لازم است[۱].

جوینی[۲]

درفصلی که در ردّ بردهریّه و فلاسفه و ثنویه و مجوس آورده پس از نقل عقیدهٔ هریک از این گروه‌ها گوید:

و از ابوزکریای متطبب قول به قدم مکان وزمان ونفس وعقل ومبدع نقل شده است[۳].

ناصرخسرو[۴]

درگفتارهشتم که اختصاص به‌بحث ازهیولی داده است گوید:

اصحاب هیولی[۵] چون ایران شهری ومحمّد زکریای رازی و جزاز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است و محمّدبن زکریا پنج قدیم ثابت کرده‌است یکی هیولی ودیگر

---

۱ - بیرونی، تحقیق ماللهند، ص ۱۶۳.

۲ - ضیاء الدین ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف معروف به امام الحرمین جوینی متوفی ۴۷۸.

۳ - جوینی، الشامل فی‌اصول‌الدین، ص ۱۱۸؛ عین عبارت فوق در ص ۴۵ الف نسخهٔ خطی کتابی که بنام «تحریر شرح لمع اشعری» درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تحت شمارهٔ ۳۵۰ موجود است دیده می‌شود. کتاب فوق در فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ج ۳، بخش ۱، ص ۴۸۵ مفصلاً بوسیلهٔ آقای دانش پژوه معرفی شده است. آقای پروفسور فرانک استاد کلام اسلامی در دانشگاه کاتولیک نیویورک امریکا درطی نامه‌ای به نگارنده نوشته‌اند که این کتاب همان «الشامل فی‌اصول‌الدین» جوینی است.

۴- حکیم ابو معین ناصر بن خسرو قبادیانی متوفی ۴۸۱.

۵- برای آگاهی ازاصطلاح اصحاب هیولی رجوع‌شودبه: شهرستانی، نهایة الاقدام، ص ۱۶۳؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۳۲؛ ماتریدی، کتاب التوحید، ص ۵۹ و ۶۰ و ۶۲؛ تبصرة‌العوام، ص ۶.

زمان وسه دیگر مکان وچهارم وپنجم باری سبحانه وتعالی عمایقول الظالمون علوّاً کبیراً[۱].

ودرگفتار نهم که به بحث ازمکان اختصاص داده‌است گوید:

وازآن قولهای نیکو که ایران شهری گفته‌است یکی اندرباب قدیمی‌مکان است که گفته‌است مکان قدرت ظاهرخدای است و دلیل بردرستی این قول آن آورده است که قدرت خدای‌آن باشدکه مقدورات اندر او باشد و مقدورات این اجسام مصوّر است که اندر مکان است و چون اجسام مصوّر که مقدورات است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا یعنی‌مکان مطلق قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همهٔ مقدورات اندر اویند وزشت‌کردن محمّد زکریا مر این قول نیکورا نه چنانست که گفته است قدیم پنج است که همیشه بودند وهمیشه باشند یکی خدای ودیگر نفس وسه دیگر هیولی و چهارم مکان وپنجم زمان وزشتگوی‌تراز‌آن که باشد که مرخالق‌را بامخلوق اندریک جنس‌شمرد تعالی‌الله عمّا یقول الظالمون علوّاً کبیراً[۲].

ابن ابی الحدید[۳]

قول‌دوم قولی‌است که ابوالقاسم بلخی‌ازقدمای فلاسفه‌نقل کرده وازمیان‌متأخران محمّد بن زکریای رازی برآن بوده‌است وآن اینست که علت اینکه خداوند عالم‌را خلق کرده این بوده که نفس‌را آگاه سازد براینکه‌آنچه‌را که او درهیولی می‌بیند و می‌خواهد ناممکن است تا اینکه نفس محبت وعشق خود را به هیولی رها سازد و به عالم اول خود برگردد و اشتیاق بدین عالم نورزد[۴] . وبدان که این قول قولی است که از حرنانیّه یعنی

---

۱ ـ ناصرخسرو ، زادالمسافرین ، ص ۷۳.

۲ ـ مأخذ پیشین ، ص ۹۸ .

۳ ـ عزالدین ابو حامد بن هبةالله بن محمد بن محمد بن الحسین ابن ابی الحدید المدائنی متوفی ٦٥٦ .

٤ ـ ناصر خسرو می گوید : « و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و غافلی خویش فتنه شده است و از عالم خویش بیفتاده است و اندر هیولی آویخته است به آرزوی لذات جسمانی و مرنفس را عالمی هست جز این عالم ولیکن چون با هیولی بیامیخته است

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

اصحاب قدمای خمسه حکایت شده وحقیقت مذهب آنان اثبات پنج قدیم است دو از آنها حیّ وفاعل‌اند یعنی باری تعالی ونفس ومراد آنان ازنفس ذاتی است که مبدء سایر نفوس است که درعالم است مانند ارواح بشریّه وقوای نباتیه ونفوس فلکیه واین ذات‌را نفس کلی می‌نامند ویکی از آن پنج منفعل غیر زنده است وآن هیولی‌است و دوی دیگر ازآنها نه زنده ونه فاعل ونه منفعل‌اند وآندو دهر و فضا هستند[۱].

کاتبی قزوینی[۲]

فرقهٔ دوم کسانی هستند که معتقدند باینکه اصلی که از آن عالم بوجود آمده است جسم نیست واینان نیزدوفرقه‌اند فرقهٔ اول کسانی هستند که معتقدند باینکه جسم مرکب ازهیولی وصورت است وصورت را به حجمیّت وتحیّز تفسیر کردند و هیولی محلّ این صورت است بنابرآنچه که ما پیش‌ازاین‌آن‌را برای توتعریف نمودیم. سپس آنان حدوث این حجمیّت وقدم هیولی‌را اثبات کردند واین قول حرنانیین واختیارمحمّد بن زکریای رازی است ومحمّد بن زکریا پنداشته است که این عقیده عقیدهٔ همهٔ فیلسوفانی‌است که

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

مر عالم خویش را فراموش کرده‌است». زادالمسافرین، ص۱۱۹؛ ابوحاتم رازی ازقول رازی چنین نقل می‌کند: «ان‌النفس اشتهت ان تتجبل فی‌هذا العالم و حرکتها الشهوة لذلک ولم تعلم ما یلحقها من‌الوبال اذا تجبلت فیه» اعلام النبوة، ص ۱۶.

---

۱ - پیش از ابن ابی‌الحدید فخرالدین رازی متوفی۶۰۶ درکتاب المحصل، ص۵۷ عقیدهٔ قدمای خمسه‌را از حرنانیان تقریباً بهمین کیفیت نقل کرده یعنی:«حیان‌فاعلان الباری والنفس ... وواحد منفعل وهو الهیولی واثنان لاحیان ولا فاعلان ولا منفعلان و هما الدهر والفضا» وخواجه نصیرالدین طوسی متوفی ۶۷۲ درکتاب تلخیص المحصل (درذیل محصل ص۵۷) گفته‌است: «ومال ابن‌زکریا المتطبب الرازی الی ذلک المذهب و عمل فیه کتاباً موسوماً «بالقول فی‌القدماء الخمسة».

۲ - نجم‌الدین علی بن عمر قزوینی کاتبی متوفی ۶۷۵ یا ۶۸۵.

پیش ازمعلّم اول (= ارسطو) بوده‌اند. و تفصیل مذهب حرنانیین اینست که آنان معتقد به‌پنج قدیم بوده‌اند: باری تعالی ونفس وهیولی ودهر وخلاء لاغیر وماسوای این‌ها حادث است[1].

ابن تیمیّه[2]

عقیده به نفی صفات وافعالی که قائم بحق است وهمچنین اختیار او با فاعل ومحدِث بودن اومنافات دارد وبدین‌جهت ابن سینا آنجاکه دراشارات خود اقوال قائلین بحدوث

---

۱ ـ المفصل فی شرح المحصل (نقل از ص ۲۰۳ رسائل فلسفیة) ؛ نسبت عقیدهٔ به قدمای خمسه به‌حرنانیان (ـحرالیان) در زمانهای بعد نیز دیده می‌شود . ایجی متوفی ۷۵۶ در مواقف و میر سید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ در شرح مواقف ؛ ج ۲ ، ص ۹۰؛ قدمای خمسه را بهمان نحوکه بوسیلهٔ رازی وابن ابی الحدید وکاتبی یاد شده‌است با مختصرتغییر ذکر نموده‌اند واین نسبت در آثار فیلسوفان شیعه نیز بهمین کیفیت نقل گردیده‌است. خواجه نصیر درشرح اشارات ابن سینا ج۳ ، ص۱۲۸ می گوید :

« کسانیکه علت‌عالم‌را فوق واحد می‌دانند ازجمله کسانی‌هستند که به‌هیولای مجرده قائل‌اند وآنان حرنانیان‌اند که گفته‌اند مبادی عالم پنج است : هیولی و زمان و خلاء و نفس و اله ».

صدر المتألهین شیرازی درکتاب شواهد الربوبیة ، ص۹۹ می گوید :

«ومنهم وهم‌الحرنانیون من‌قال انها خمسة : هیولی و زمان و خلاء و نفس و اله».

حاجی ملاحادی سبزواری درمنظومهٔ غررالفرائد (شرح غررالفرائدص۲۶۰) می گوید:

و من یراها غیره تفرقوا	فالحرنانیون منهم نطقوا
بقدماء خمسه قائنان	حیین فاعلین کانا ذان
الباری‌والنفس وادراثنین	لیسا بحیین و فاعلین
بلاانفعال ذان دهر وخلا	و واحد هو الهیولی‌انفعلا
فعمدالباری‌الهیولی بعدما	تعلق النفس بها فالتئما

۲ ـ ابوالعباس تقی‌الدین احمد بن تیمیه متوفی ۷۲۸ .

وقدم‌را یاد می‌کند فقط ازعقیدهٔ کسانیکه قدیم‌های نامعلول‌را عدیل با خداوند می‌دانند نام می‌برد مانند عقیدهٔ به قدیم‌های پنج گانه که از ذیمقراطیس حکایت شده وآن را ابن زکریای طبیب برگزیده‌است[۱] .

ابن قیّم[۲]

واصل مذهب‌آنان (= ثنویّه) که خواصّ ایشان برآنند اثبات قدمای‌خمسه‌یعنی باری وزمان وخلاء وهیولی وابلیس است . باری‌آفریننده خیرات و ابلیس خالق شرور است. ومحمّد بن زکریای رازی براین مذهب بوده‌است ولی بجای «ابلیس» «نفس» را نهاده وبه قدمای خمسه معتقد شده است وآن‌را ازمذاهب صابیان ودهریان وفیلسوفان وبراهمه چاشنی زده‌است[۳] .

اقوال دانشمدان فوق‌دربارهٔ قدمای خمسه باهم مطابقت دارد وبرای سهولت‌نظر همهٔ آنهارا درجدول زیر می‌آوریم :

ابوحاتم رازی:	باری	نفس	هیولی	مکان	زمان
مرزوقی :	فاعل	نفس	مادّه	خلاء	مدّت
ابوریحان:	باری	نفس کلی	هیولای اولی	مکان مطلق	زمان‌مطلق
جوینی :	مبدع	نفس	عقل	مکان	زمان
ناصرخسرو:	باری	نفس	هیولی	مکان	زمان
ابن ابی الحدید :	باری	نفس	هیولی	فضا	دهر
کاتبی :	باری	نفس	هیولی	خلاء	دهر
ابن القیّم:	باری	نفس	هیولی	خلاء	زمان

۱ - ابن تیمیه ، منهاج السنة ، ج ۱ ص ۹۷ ؛ درص ۲۱۲ نیز اشاره باین عقیده که ازذیمقراطیس اخذ شده کرده است .

۲ - ابو عبدالله محمد بن ابی‌بکر معروف به ابن القیم الجوزیه متوفی ۷۵۱ .

۳ - ابن القیم ، اغاثة اللهفان ، ج۲ ، ص ۲۴۱ .

چنانکه ملاحظه می‌شود تفاوت کلّی میان اقوال فوق مشهود نیست بلکه گاهی تعبیرها متفاوت است مثلاً ازباری تعالی[1] تعبیربه «فاعل» و «مبدع» شده وهیولی «مادّه» خوانده شده ومکان بصورت «خلاء» و «فضا» یاد شده وزمان به «مدّت» و «دهر» تعبیر گردیده است.

دربارهٔ اصل ومنشأ این عقیده چنانکه دیده شد عقائد متفاوت است بیرونی این عقیده را به «اوائل یونانیان» و بلخی به «قدمای فلاسفه» وکاتبی به «حرنانیان» وابن تیمیه به «ذیمقراطیس» وابن قیم به «ثنویه» نسبت داده‌اند.

بیرونی و بلخی که نسبت این عقیده را به اوائل یونانیان و قدمای فلاسفه داده‌اند مبتنی بر آنست که رازی درفلسفهٔ خود چنانکه پیش ازاین یاد شد ازفلسفهٔ قدیم طبیعی متابعت می‌کرده ومعمولاً تعبیر «فیلسوفان اولیّهٔ یونان» وهمچنین «فیلسوفان قدیم» ناظر به هوا خواهان‌آن فلسفه‌است وازآنجا که مشهورترین ومبرّزترین ازمیان فیلسوفان قدیم ذیمقراطیس‌است قول ابن تیمیه دائر براینکه‌رازی عقیدهٔ به‌قدمای خمسه‌را ازذیمقراطیس گرفته به‌همان فلسفهٔ قدیمه واولیّه برگشت می‌کند ومؤیّد این مطلب‌آنکه رازی دربارهٔ موضوع جزء لایتجزی عقیدهٔ مشابه با عقیدهٔ ذیمقراطیس ابراز داشته است.

نویسندگان اسلامی تصریح کرده‌اندکه رازی درفلسفهٔ خود جانب ارسطورا رها ساخته وبه‌افلاطون متمایل شده‌است[1] وتحقیقات‌تازه نشان می‌دهدکه افلاطون دربسیاری مطالب تحت تأثیر ذیمقراطیس بوده است[2]. و چون میراث فلسفی و علمی یونان از آتن به‌اسکندریه و از اسکندریه به انطاکیه و حرّان منتقل گشت تصوّر انتقال این عقیده در میان دانشمندان حرّانی وتکامل یافتن‌آن بوسیلهٔ رازی وهم فکران او بسیارآسان است و چنانکه ماسینیون ثابت کرده‌است‌تحوّل افکارحرّانی‌ها بوسیلهٔ فیلسوفان اسلامی صورت

---

۱ - صاعد اندلسی، طبقات الامم، ص ۳۳. رازی خود دراعلام النبوة، ص ۱۵ می‌گویدکه درمسالهٔ مکان از افلاطون پیروی کرده‌است نه ارسطو.

۲ - پینس، برخی‌ازمشکلات فلسفهٔ‌اسلامی (فرهنگ اسلامی، ژانویهٔ ۱۹۳۷)، ص ۷۴.

پذیرفته است[1] .

از روایات دیگری که اشاره به قدمای خمسه شده بدون اینکه نام رازی بمیان آمده باشد یکی روایت شهرستانی است که می گوید فلاسفه از عاذیمون[2] نقل کرده‌اند که او گفته است مبادی اول پنج چیزاست: باری تعالی[1] وعقل و نفس و مکان وخلاء و پس از آن وجود مرکبات است[3] . در اخبار اسلامی ازغاذیمون بعنوان رئیس وپیشوای صابیان یاد شده و او و هرمس از پیغمبران حرّانی‌ها بشمار آمده‌اند . بنابراین ارتباط این روایت با روایات گذشته که نسبت این عقیده را به حرنانیان می‌رساند بسیارطبیعی است.

---

۱ - مایرهوف ، فلسفهٔ رازی طبیب (فرهنگ اسلامی ، ژانویهٔ ۱۹٤۱) ، ص ۵۵ .

۲ - این نام در متون عربی بصورتهای مختلف اغاذیمون واغاثدیمون وغوثادیمون و اغاثاذیمون و عاذیمون دیده می‌شود و درفرنگی اورا Agathodemon می‌خوانند اودراخبار اسلامی از رئیسان و فیلسوفان و پیمبران مذهب صابئه خوانده شده است . ابن ندیم هنگام ذکرمذاهب حرنانیهٔ کلدانی می گوید ازمشهوران آنان آغاثاذیمون وهرمس است .الفهرست، ص ۳۱۸ و نیز نام ابن دو تن را درضمن فیلسوفانی که سخن از صنعت(= کیمیا واکسیر) گفته‌اند یادمی کند .فهرست۳۵۲ . مسعودی می گوید بازماندهٔ صابیان مصری اکنون صابیان حرانی هستند وآنان معتقد به‌نبوت اغاثدیمون و هرمس و ... هستند. التنبیه و الاشراف ، ص۱۳۸ . بیرونی‌هنگام یادکردن از حرانیان می گوید آنان‌را پیامبران بسیاری‌است که‌بیشتر آنها فیلسوفان یونان‌اند مانند هرمس مصری واغاذیمون. .. الاثار الباقیة ، ص ۲۰۵ مبشر ابن فاتک هنگامی که ازآداب و حکم ارمیس یاد می کند می گوید او در آغاز امر شاگرد غوثادیمون مصری بود وغوثادیمون یکی‌از پیامبران یونانیان‌و مصریان‌است‌ومعنی‌غوثادیمون نیک بخت (= السعید الجد)است. مختارالحکم ، ص۸ وجه اشتقاقی راکه مبشر داده‌است درست‌است زیرا این‌نام‌دریونانی Ἀγαθοδαίμων آگاثودیمون است جزء اول‌آن «آگاثوس» بمعنی نیک و خوب و جزء دوم‌آن « دیمون » بمعنی بخت است.

۳ - شهرستانی ، الملل و النحل، ص ۲٤۱ . پیش از عبارت فوق شهرستانی گفته که برخی برآنند که عاذیمون وهرمس همان شیث و ادریس هستند.

چنانکه ملاحظه شد ابن قیّم نسبت عقیدهٔ به‌قدمای خمسه را به «ثنویه» داده‌است و مرتبط ساختن این روایت به روایات فیلسوفان طبیعی قدیم و حرّانیان و غاذیمون آسان نمی‌نماید و ازاین روی بدنبال روایاتی باید رفت که با این روایت تطبیق می‌کند.

مسعودی هنگام ذکرطبقهٔ سوم ازشاهان ایران دربارهٔ زردشت واوستا وخطوط مختلف ایرانیان وبرخی ازعقائدآنان سخن‌می‌گوید وتفصیل همهٔ آنهارا به کتاب دیگرخود حواله می‌دهد وازمیان‌آنها عقیدهٔ آنان‌را به قدمای خمسه چنین بیان می‌کند:

... وعقیدهٔ آنان به پنج قدیم اورمزد که خدای عزیز و بزرگ است، و اهرمن که شیطان شریراست وکاه (ظ: گاه) که‌زمان‌است‌وجای که‌مکان است‌وهوم (ظ: توم) که طینت‌وخمیرت است[1].

مقدسی فصلی ازکتاب خودرا بدین عنوان‌آورده است:

ذکرادیان ثنویه وآنان‌را اصنافی‌است بدین‌قرارمنانیّه و دیصانیه و ماهانیه وسمنیه ومرقونیه وکبانئون وصابئون و بسیاری از براهمه و مجوس و این نام شامل کسانی که قائل به دو عنصر یا بیشتر و یا قائل به شیء قدیم با باری (= خدا) هستند و همچنین آنانکه معتقد به جثّه وجوهر و فضا هستند می‌شود.

او پس از اینکه برخی از عقائد صابیان و مرقیان و منانیه واصحاب طبایع را نقل می‌کند می‌گوید:

برخی از آنان معتقـد به قدم باری و طینت و عدم و صورة و زمان و مکان و عرض هستند[2].

پیش از این یادگردید که ابن حزم عقیدهٔ به پنج ازلی را به مجوس نسبت داده و آن پنج را اورمزد واهرمن وگاه وجای وتوم ذکرکرده وکلمهٔ «توم» را به «جوهر»

---

۱ ـ مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۸۱. درچاپ لیدن، ص۹۳ «هوم وهوالطیبة والخمیر» بجای «هوم وهوالطینة والخمیرة» دیده می‌شود.

۲ ـ مقدسی، البدء والتاریخ، ج ٤، ص ٢٤.

و « هیولی » و « طینت » و « خمیرت » تفسیر نموده‌است[1].

ازمقایسهٔ بیان مسعودی ومقدسی وابن‌حزم با یکدیگرمی‌توان حدس زد که مأخذ مسعودی و ابن حزم یکی وبا مأخذی که مقدسی ازآن استفاده کرده متفاوت بوده است زیرا مقدسی ازاهرمن نام نبرده وازعدم‌وصورت وعرض نام برده که درمسعودی وابن حزم دیده نمی‌شود علی ای‌حال آنچه‌را که ابن قیّم دربارهٔ قدمای خمسه نقل کرده یعنی نسبت‌آن به‌ثنویّه وپذیرفتن رازی این عقیده‌را وتبدیل « ابلیس » یعنی اهرمن به « نفس» کاملاً با آنچه که مسعودی وابن حزم گفته‌اند مطابقت دارد .

روایاتی که از عقائد ایرانیان قدیم درطیّ متون پهلوی و اوستائی بدست ما رسیده دربارهٔ قدما یا بعبارتی دیگرجاویدها یکسان نمی‌باشد و بطورکلی نمی‌توان‌آن روایات را باآنچه ازاوائل یونانیان وباصابیان حرّانی نقل‌شده منطبق ساخت ونیزبا اظهارمسعودی و مقدسی و ابن حزم هم که این عقیده را به ثنویه و مجوس نسبت داده‌اند مطابقت کامل ندارد .

پروفسورنیبرگ[2] درمقالهٔ ممتع وتحقیقی‌خود که دربارهٔ جهان‌شناسی ومبدءآفرینش دردین مزدیسنی‌نوشته بااتکاء به‌برخی ازمتون چنین بدست‌آورده که اورمزد وسه‌جاوید دیگریعنی «آذر» و«مهر» و« دین » نیروی‌آفرینش را دارا هستند ولذا ازآنان تعبیربه « چهارقدیم » کرده‌است .

پروفسورزینر که‌فصلی‌ازکتاب خودرا تحت‌عنوان «سه‌آفریننده »[3] آورده‌استنباط نیبرگ را مورد انتقاد قرارداده و بدین نتیجه رسیده که سه آفرینندهٔ جاوید که بهمراهی اورمزد تدبیرجهان‌را بعهده دارندعبارتنداز« جای »و«دین» و«زمان» خصوصاً که دریکی

---

۱ - ابن حزم ، الفصل ، ج۱ ، ص ۳٤ .

۲ - نیبرگ ، مسائل مبدء جهان و جهان شناسی در دین مزدیسنی (مجلهٔ آسیائی ، ژوئیه و سپتامبر۱۹۳۱) ، ص ۱۲۸.

۳ - زینر ، زروان ، ص۲۱۸ - ۱۹٦ .

ازمتونی که نقل کرده‌است چنین آمده :

«اورمزد وجای و دین وزمان همیشه بوده و همیشه خواهند بود » .

درمیان متون مختلفی که زیر آورده گاهگاهی عقل و روان (= نفس) و مادّه نیز ازجاویدها بشمار آمده ومؤلّف کوشیده‌است آنهارا بهمان سه‌جاوید بالا بازگشت دهد. اوسپس بمنظوراینکه استنباط خودرا با گفتهٔ مسعودی منطبق سازد واظهارمسعودی را به این متون ارجاع دهد عبارت مسعودی را نادرست دانسته و در صدد اصلاح آن برآمده‌است بدین ترتیب که کلمهٔ «هوم» را که درمتن بی معنی دانسته به کلمهٔ «دین» تبدیل کرده است تا با این اصلاح سه‌آفریننده‌ٔ استنباطی او یعنی زمان و مکان و دین با اظهارمسعودی مطابقت نماید وسپس تفسیرهوم‌راکه درچاپ‌لیدن «وهوالطیّبة والخمیر» ودرچاپ قاهره «وهوالطینة والخمیر» آمده به عبارت «وهی‌الطیّبة والتمیز» اصلاح کرده‌است[1]. آنچه مسلّم است ایشان به چاپ قاهره التنبیه والاشراف توجّه ننموده‌اند وبا عبارت ابن حزم نیزمنطبق نساخته‌اند[2] وگرنه این تصرف وتوجیه نادرست بنظرشان نمی‌آمد وگذشته ازاین کلمهٔ «هو» را بدون دلیل درکتاب خود به «هی» تبدیل کرده‌اند.

بسیارآشکاراست که مسعودی وابن‌حزم ازکلمه‌ای که بصورت نادرست «هوم» ضبط شده است مقصودشان هیولی بوده است و تفسیرآن هرچند در مسعودی تحریف یافته‌وبصورت «الطیّبة‌والخمیر» درآمده ولی درابن حزم بدون تحریف «الطینة‌والخمیرة» مانده خاصّه که اوگذشته ازاین تعبیرآن را به «جوهر» و «هیولی» نیزتفسیرکرده‌است . البته کلمهٔ «هوم» یعنی گیاهی که زردشتیان عصارهٔ آن را می‌نوشیده‌اند[3] مناسب این مقام نیست و باحتمال اقوی این کلمه دراصل «توم» بوده و سپس بصورت «هوم» تحریف

---

۱ ـ مأخذ پیشین ، ص ۲۱۱ .

۲ ـ ابن حزم درجای دیگر نیزگوید : « و عبر بعضهم عن الهیولی بالطینة وبعضهم بالخمیرة والمعنی فی کل ذلک واحد »، الفصل ، ج ۵ ، ص ۷۰ .

۳ ـ استاد دکتر محمد معین ، حواشی برهان قاطع ذیل کلمهٔ « هوم » .

گشته‌است خوشبختانه در برخی ازنسخ خطی کتاب الفصل بصورت اصلی یعنی «توم» باقی مانده‌است[1]. کلمهٔ «توم» درپهلوی «توهم» یا «توخم» بوده که درفارسی «تخم» شده است این کلمه هرچند معنی آن «بذر» است که کشاورزان در زمین می‌کارند ولی معنی مجازی آن اصل شیٔ است که بامعنی هیولی که آن نیزاصل ومایهٔ اشیاءاست تطبیق می‌نماید.

درمتونی که پیش ازاین نقل شد موضوع قدمای خمسه اظهارگردیده بود باید این نکته‌را درنظرداشته باشیم که درمنابع اسلامی گاه‌گاه به مواردی نیزبرخورد می‌کنیم که از پنج چیز نه بعنوان قدیم بلکه بعنوان مصنوع ومبدع یاد شده‌است.

کندی درکتابی که بنام «الجواهرالخمسة» نوشته‌است می‌گوید:

امّا چیزهائی که درهریک ازجواهراست پنج است اول هیولی و دوم صورت‌و سوم مکان وچهارم حرکت وپنجم زمان.

اوسپس می‌گوید: برما لازم است که دلائل براینکه این جواهرخمسه ازمصنوعات هستند بیان نمائیم[2].

مجریطی درکتاب «غایة الحکیم» خود چنین می‌گوید:

فیلسوفان اتفاق نموده‌اند براینکه خداوند تعالی پنج جوهررا ابداع کرد و هر یک را برترازدیگری نمود وآنکه برتراست حکمت و فضائل و نور به فروترازخود می‌رساند واین پنج چیزعبارتند ازهیولای اولی که عالم اعلی‌است وصورت ولی که عنصراول‌است و سپس عقل و نفس وآنگه طبیعت که آسمان است و پس ازآن جوهر جرمی که عنصر جسمانی است[3].

---

۱ ـ کراوس، حواشی رسائل فلسفیة، ص ۱۸۳.

۲ ـ کندی، الجواهر الخمسة (رسائل الکندی الفلسفیة)، ج ۲، ص ۱٤.

۳ ـ مجریطی، غایة الحکیم، ص ۲۸٦؛ برای آگاهی بیشتر از فرقه‌ها و نحله‌هائی که معتقد به پنج مبدء یا پنج عنصر چه بنحو ازلیت و چه بنحو مبدعیت بوده‌اند رجوع شود به: ماسینیون، عذاب حلاج، ص ٦۳۰ و همچنین پینس، اتمیسم در اسلام (= مذهب الذرة عندالمسلمین)، ص ٦٦.

از بیان آراء و اقوال فوق می‌توان چنین حدس زد که رازی با فلسفهٔ قدیم یونان وآراء وعقائد حرّانیان وکیش مانویان و مزدیسنان آشنائی داشته و ازهمهٔ آنها در اظهار عقیدهٔ خود استفاده کرده‌است ولی آنچه راکه اودربارهٔ قدمای خمسه اظهارداشته باهیچ یک ازآن‌ها قابل انطباق نیست وبه این نتیجه می‌توان رسید که همچنانکه نظردانشمندان غربی برآنست رازی یگانه فیلسوف اسلامی است که مقلّد نبوده بلکه میراث گذشتگان را با وسعت نظرواجتهاد علمی خود بصورتی مستقل درآورده‌است .

فصل یازدهم
شکوک برجالینوس

جالینوس[۱] طبیب، حکیم وفیلسوف معروف وبنیادگذار طب تجربی وبرجسته‌ترین پزشک عهد باستان پس از بقراط درسال ۱۳۰ میلادی درشهر پرگامون[۲] از بلاد آسیای صغیر تولد یافت. این شهر در آن روزگار از مراکز مهم علم و دانش بود وکتابخانهٔ آن شهر پس از کتابخانهٔ اسکندریه دردرجهٔ دوم اهمیت قرارداشت. اوازسن سیزده‌سالگی شروع بنوشتن وتألیف کتاب کرد ودرپانزده سالگی پدرش اورا برای استماع محاضرات فلسفی فرستاد و در نتیجه در سنین جوانی با افکار مکتبهای افلاطونی و مشائی و رواقی و اپیکوری آشنا گشت. پدر او بدنبال خوابی که دید فن پزشکی را برای او برگزید و جالینوس درسال ۱٤٦ بآموختن طب پرداخت و دو سال بعد به سمیرنا[۳] رفت تا بدرس پلوپس[۴] طبیب مشهور حاضر شود. اودرجستجوی دانش بشهرهای مختلف مسافرت کرد و در پایان بمدرسهٔ طب اسکندریه آمد ودرسال ۱٦٤ در رم مستقر گشت و با بزرگان و فرمانروایان آشنا شد وآنان به مجلس درس اوحاضر می‌گشتند. جالینوس درپایان عمر رم را ترک کرد و به پرگامون آمد. از بقیهٔ زندگی او اطلاع کمی در دست است آنچه که مسلم

---

۱ - نام او در یونانی گالینوس ودر لاتین Calenus و در فرانسه Galien و درانگلیسی Galen است. ابن ابی اصیبعه می‌گوید که در یونانی می‌توان آن را جالینوس و غالینوس وگالینوس تلفظ کرد. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱۲۹.

۲ - Pergamon این کلمه در یونانی پرگامس است و در عربی بصورت فرغامس یا فرغامن آمده یعنی صورت فاعلی و مفعولی هردو پذیرفته شده‌است. این شهر اکنون درترکیه بنام Bergama خوانده می‌شود.

۳ - Smyrna

۴ - Pelops

است اینکه درسال ۱۹۱ هنگامی که درمعبد ایرینی[1] بیشتر از کتابهای او طعمهٔ حریق گشت در رم اقامت داشته است ومحتمل است که او درسال ۲۰۰ درسیسیل ازدنیا رفته باشد[2]. ازجالینوس آثارفراوانی دررشته‌های مختلف علوم وفنون خاصّه طب و فلسفه بجای مانده است. او در زمان حیات خود فهرستی برای کتابهایش تألیف کرد وآن را بنام یونانی پیناکس[3] نامید وهمین نام است که درنوشته‌های عربی بصورت « فینکس»[4] و «بینکس»[5] درآمده است. جالینوس این کتاب را در دو مقاله قرارداده در اولی کتابهای طبی و در دومی کتابهای منطقی وفلسفی وبلاغی ونحوی خودرا یادکرده‌است. کتاب نامبرده بوسیلهٔ ایّوب رهاوی بسریانی وسپس بوسیلهٔ حنین بن اسحٰق بعربی ترجمه شده‌است[6]. او کتاب دیگری نوشته و درآن ترتیب قراءت کتابهای خود را و اینکه کدام باید مقدّم و کدام مؤخّر داشته شود ذکر کرده است. این کتاب که در عربی بعنوان « فی مراتب قراءة

---

۱ ـ او خود درکتاب « فی‌عمل‌التشریح » اشاره بسوختن کتابهایش کرده‌است رجوع شود به :

Max Simon: *De anatomicis administrationibus*, vol. 1, p. 135 (Arabic Text)

۲ ـ مادهٔ « Galen » در *Encyclopedia Britanica*. برای آگاهی بیشتر ازشرح‌حال جالینوس رجوع شود به کتاب جورج سارتن G. Sarton تحت عنوان *Galen of Pergamon* که درسال ۱۹۵٤ بوسیلهٔ دانشگاه کانساس Kansas انتشار یافته‌است.

۳ ـ این کلمه در یونانی بمعنی صورت و لیست آمده‌است رجوع شود به :
Liddell and Scott: *Greek - English Lexicon* و درلاتین بصورت *De Libris Propiis* ضبط شده‌است. نسخه‌ای ازترجمهٔ عربی این کتاب باقی مانده که میکروفیلم آن بشمارهٔ ۲۰٦٦ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است.

٤ ـ حنین بن اسحق ، رساله ص ۲ « وسماه فینکس وترجمته الفهرست ».

۵ ـ ابن ابی‌اصیبعه ، عیون الانباء ، ص ۱۲٤.

٦ ـ این نخستین کتابی است که حنین در رسالهٔ خود ص ۲ ازآن نام برده و در بارهٔ موضوع و مترجمان آن توضیح داده است.

کتبه » معروف است[۱] بوسیلهٔ اسحق بن حنین بسریانی وبوسیلهٔ حنین بن اسحق بعربی ترجمه شده‌است[۲]. دو کتاب فوق راهنمای خوبی برای آگاهی از آثار آن حکیم وچگونگی استفاده از آنها محسوب می‌شده‌است. آثار جالینوس پس از او شهرت فراوان یافت وپیروان مکتب او بسیار شدند و در گوشه وکنار جهان پراکنده گشتند و درمدارس ومعابد بتدریس آثار او پرداختند. متون یونانی جالینوس در اروپا بباد فراموشی سپرده شد و در کنج دیرها ومعابد پنهان گردید ولی مترجمان زبردست اسلامی یکی پس ازدیگری کتابهای اورا بعربی وسریانی ترجمه کردند وسپس درقرون وسطی[۱] بیشتر ترجمه های لاتینی ازروی ترجمه های عربی صورت پذیرفت[۳] تادورهٔ رنسانس که تدریجاً بمتون یونانی آن آثاردست یافتند ومستقیماً ازآن زبان بلاتینی و سپس بزبانهای دیگر ترجمه کردند[۴]. در ترجمهٔ آثار جالینوس بعربی عدهٔ بسیاری از مترجمان شرکت داشتند وعدهٔ کثیری از دانشمندان و بزرگان حامی و مشوّق این مترجمان بودند. از میان مترجمان آثار جالینوس سهم حنین بن اسحق[۵] بیش از

---

۱ - درلاتین *De Ordine Librorum*

۲ - رسالهٔ حنین ، ص ٤.

۳ - دورلینگ ، آمار چاپها وترجمه های آثار جالینوس دردورهٔ رنسانس بترتیب تاریخی
Durling, R. J. « A Chronological Census of Renaissance Editions And Translations of Galen», *The Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, vol. xxiv, nos. 3-4, 1961, p. 233.

درمقالهٔ فوق آثار عدیدهٔ جالینوس که در بین سالهای ۱٤۷۲ و ۱۰۹۹ میلادی ترجمه و چاپ شده یاد شده‌است.

٤ - بهترین و سودمندترین چاپهای آثار جالینوس که بیونانی و لاتین صورت پذیرفته آنست که بوسیلهٔ کوهن C. Kühn درطی سالهای ۱۸۲۱-۳۳ در ۲۲ مجلدضخیم درلایپزیک تحت عنوان زیر چاپ شده است ؛ *Claudii Galeni Opera Omnia*

٥ - ابو زید حنین بن اسحق العبادی درسال ۱۹٤ درحیره از بلاد عراق تولد یافت ودرسال ۲٦۰ (بقول ابن ندیم) یا ۲٦٤ (بقول ابن ابی اصیبعه) درگذشت. اوکتابهای بسیاری از بقراط و جالینوس و ارسطو و سایردانشمندان را بزبان سریانی وعربی ترجمه کرده‌است.

دیگران است. حنین که از کثرت ترجمه به «حنین التّرجمان»[1] معروف گشته است رساله‌ای به‌علی بن یحیی[1] نوشته ودر آن بذکر آثار ترجمه شده و ترجمه نشدهٔ جالینوس پرداخته است. او در این رساله بدوستان و حامیان خود که بخواهش آنان آثار جالینوس را ترجمه کرده اشاره نموده ونام بسیاری ازمترجمان را نیز آورده‌است[2]. ازاین رساله می‌توان پی برد که تاچه اندازه آثارجالینوس دردسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفته است. این ترجمه‌ها موجب گردید که شهرت جالینوس در میان مسلمانان پراکنده گردد و او بعنوان خداوند طب ونمونهٔ پزشک کامل معرفی شود[3]. از نخستین کسانی که این ترجمه‌ها را خوب مورد استفاده قراردادند محمد بن زکریای رازی است. رازی آثار فراوانی از جالینوس در دست داشته که حتّی[1] حنین بن اسحق هم بر برخی ازآنها واقف نبوده است دلیل براین مطلب اینکه ابوریحان بیرونی کتابی برازی نسبت می‌دهد که اودرآن آنچه را ازآثارجالینوس که در رسالهٔ حنین فوت شده استدراك کرده‌است[4] و ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید رازی دراین کتاب اشاره به‌برخی ازآثارجالینوس کرده که درفهرست خود جالینوس هم نیامده‌است[5].

---

۱ - علی بن ربن طبری ، فردوس الحکمة ، ص ۸ .

۲ - ماکس مایرهوف M. Meyerhof رسالهٔ حنین را تلخیص وبانگلیسی ترجمه کرده ونام مترجمان و حامیان را نیز ازآن رساله استخراج کرده وهویت آنان را معین ساخته است رجوع‌شود به‌مقالهٔ او در مجلهٔ ایزیس *Isis* جلد۸ سال ۱۹۲۶ ص ۶۸۵تا ۷۲۴ تحت‌عنوان: آگاهیهای تازه در بارهٔ حنین بن اسحق و دورهٔ او

New Light on Hunain Ibn Ishāq and his Period

۳ - جاحظ می‌گوید : « فداء المنشاء والتقلید لایحسن علاجه جالینوس » رجوع‌شود به‌کتاب الحیوان: ج۵ ص ۳۲۸ ؛ متنبی گوید :

بموت راعی الضأن فی جهله   میتة جالینوس فی طبه

۴ - عنوان آن چنین است : « فیما استدرکه من کتب جالینوس مما لم یذکره حنین فی‌رسالته » رجوع شود به : رسالة ابی‌ریحان فی‌فهرست کتب الرازی، شمارهٔ ۱۷۵ .

۵ - ابن‌ابی‌اصیبعه هنگام یادکردن اقسام دوازده گانهٔ کتاب الجامع رازی چنین گوید: « القسم الثانی عشر فیما استدرکه من کتب جالینوس ولم یذکرها حنین ولاهی فی فهرست جالینوس» شمارهٔ ۱۰۰ .

ازاین‌جا معلوم می‌شود که رازی تاچه‌اندازه بآثارجالینوس علاقه‌مند بوده ودرگردآوری آنها کوشیده است وازاین جهت است که او نه تنها درپزشکی بلکه دراخلاق و فلسفه نیز ازجالینوس متابعت کرده و ازآراء وافکاراوالهام گرفته‌است چنانکه درآغازشکوك خود برجالینوس می‌گوید: «من باکسی برابر شده‌ام که بیش از هرکس برمن منّت دارد و بیش ازهمه ازاو سودبرده‌ام وبوسیلهٔ اوراهنمائی‌شده‌ام وازدریای‌فضل اوسیراب گشته‌ام بآن اندازه که بنده‌ای ازخواجهٔ خود وشاگردی ازاستاد خود ومنعم علیه از ولی نعمت خود برخوردار نمی‌گردد»[۱]. چنانکه پس از این بیان خواهد شد بسیاری از عنوانهای کتب رازی مباحثی است که درآثار جالینوس مورد بحث قرارگرفته وحتّی برخی از کتابهای خود را بهمان نامهائی که جالینوس ساخته نامیده است مانند: «البرهان» و «فیما یعتقدة رایاً» و «فی‌منافع‌الاعضاء»[۲] ونیزچندکتاب مهم جالینوس را مورد تلخیص قرار داده‌است مانند: «اختصارکتاب النّبض الکبیر» و «تلخیصه لحیلةالبرء» و «تلخیصه للعلل والاعراض» و «تلخیصه للاعضاء الآلمة»[۳]. گذشته ازاین اوصریحاً جالینوس را بر ارسطو مقدّم می‌داشته است چنانکه بازدرکتاب شکوك می‌گوید یکی ازبزرگان درمدینة السّلام (= بغداد) ازکسانی که طرفدارارسطو بود با من کتابهای جالینوس را می‌خواندو ووقتی باین مواضع (= مواضع شکوك) می‌رسید مرا براینکه جالینوس را برارسطو مقدّم می‌دارم ملامت می‌کرد وخدا می‌داند که دلائل اودراین مواضع بقدری عالی واستوار بود که مرا شرمنده می‌ساخت[۴]. همچنین در بسیاری ازمباحث که جالینوس جانب افلاطون

---

۱ - رازی، کتاب الشکوك، ص۱.

۲ - ابن ابی‌اصیبعه، شماره‌های ۲، ۱۹۰، ۱۹۱؛ حنین بن اسحق: رساله، شماره‌های ۱۱۵، ۱۱۳، ۴۹.

۳ - ابوریحان بیرونی، رساله، شماره‌های ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱؛ حنین بن‌اسحق: رساله، شماره‌های ۶۶، ۲۰، ۱۴، ۱۵.

۴ - رازی، شکوك، ص۱۶.

را گرفته وطرف ارسطورا رها ساخته رازی نیز بسوی افلاطون متمایل شده است مانند مسألهٔ لذّت و الم و نفوس سه‌گانه و بهمین مناسبت است که رازی بسختی مورد حملهٔ هواخواهان ارسطوقرار گرفته است. صاعد اندلسی تصریح می‌کند براینکه رازی بشدّت از ارسطو بر کنارگردید و بر او خرده‌گرفت براینکه او از معلّم خود افلاطون و دیگر فیلسوفان پیشین جداگردیده است[۱]. رازی کتاب شکوك را هنگامی تألیف کرده که آثار مهم جالینوس را خوانده و عقائد او را درذهن داشته است ولذا توانسته مواردی را که جالینوس درطیّ زمانهای مختلف دچارتناقض‌گوئی شده ویامرتکب سهو واشتباهی گردیده از آثاراو بیرون‌آورد ومورد انتقاد و ایراد قراردهد. ابوریحان بیرونی این‌کتاب را بنام «الشکوك علی جالینوس»[۲] وابن‌ابی‌اصیبعه آن‌را بنام «الشکوك والمناقضات التی فی کتب جالینوس»[۳] خوانده‌اند و نسخه‌ای‌که مورد استفادهٔ نگارنده قرارگرفته بدین عنوان آمده‌است: «کتاب الشکوك للرازی علی کلام فاضل الاطباء جالینوس فی الکتب الذی

---

۱ - طبقات الامم، ص ۳۲؛ و ترجمهٔ فارسی آن از سید جلال‌الدین تهرانی (گاهنامه ۱۳۱۰ هجری شمسی)، ص ۱۸۷. و نیز در مناظره‌ای که میان محمد بن زکریای رازی و ابوحاتم رازی در ری درگرفته درآنجا که ابوحاتم از رازی درمسألهٔ قدمای خمسه توضیح می‌خواهد و رازی به بحث در بارهٔ زمان می‌پردازد ابوحاتم باو می‌گوید: ... در این باب‌تو بافلاطون اقتدا کردی و با ارسطو مخالفت ورزیدی وباید آنچه‌را که در مسألهٔ زمان‌پذیرفتی دربارهٔ مکان هم بپذیری. رازی پس از بیان مقدماتی می‌گوید: آری آنچه‌را که من درباب مکان می‌گویم نیزقول افلاطون‌است وآنچه که تو بدان متشبث گشته‌ای قول ارسطو‌می‌باشد. رسائل فلسفیه، ص ۳۰۶ و ۳۰۷. جریان ضد ارسطوئی در اسلام موجب شد که برخی با نوشتن کتاب و مقاله بدفاع از ارسطو بپردازند از جملهٔ آنان ابن رضوان است که کتابی نوشته بنام «الانتصار لارسطوطالیس وهوکتاب التوسط بینهو بین خصومه المناقضین له فی‌السماع الطبیعی تسع وثلاثین مقالة» ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص۵۶۶.

۲ - بیرونی، رساله، شمارهٔ ۸۸.

۳ - ابن ابی اصیبعه، عیون‌الانباء، شمارهٔ ۱۷ (ص۴۲۲).

نسب الیه»[۱] وشکی‌نیست که عنوان اخیر نمی‌تواند ازخود رازی باشد ولی کلمهٔ «شکوك» مسلّماً از خود رازی است خاصه که او کتابی بهمین نام یعنی « شکوك » بر ردّ ابرقلس[۲] تألیف کرده است[۳] . پیش از رازی اسکندر افرودیسی[۴] در پاره‌ای از مسائل فلسفی بردّ جالینوس پرداخته[۵] ونیز یحیی النحوی اسکندرانی[۶] کتابی بنام « شکوك » نوشته و درآن

---

۱ ـ این نسخه متعلق است بمجموعهٔ شمارهٔ ۵۷۳ کتابخانهٔ ملی ملك تهران. آغاز کتاب الشکوك صفحهٔ ۲۲ مجموعه است ولی در این کتاب آن صفحهٔ شمارهٔ ۱ بحساب آمده و صفحات بعد بآن ترتیب شماره گذاری گردیده‌است.

تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد نسخهٔ دیگری ازکتاب الشکوك درکتابخانهٔ مجلس تهران درمجموعه‌ای بشمارهٔ ۲۱۲۴ (ورق ۱۵۱ تا ۱۸۵) محفوظ است این نسخه متعلق به میرزا طاهرتنکابنی بوده‌است‌ونیزدونسخه درترکیه یکی درکتابخانهٔ بغدادلی وهبی استانبول بشمارهٔ ۲/۱۴۸۸ ورق ۲۲۱ تا ۲۴۸ ودیگری درایاصوفیه بشمارهٔ ۳۷۲۴ وجوددارد. چنانکه‌ازمقالهٔ موراتا N. Morata درمجلهٔ الاندلس (مادرید ۱۹۳۴) ، ج۲ ص ۱۳۴ شمارهٔ ۳۲۰ مستفاد می‌شود نسخه‌ای تحت عنوان « فی الشکوك علی جالینوس الحکیم » درکتابخانهٔ اسکوریال مادرید وجود داشته که بادیگر کتب نفیس آن کتابخانه طعمهٔ حریق گردیده‌است.

۲ ـ Proclus

۳ ـ بیرونی ، رساله ، شمارهٔ ۱۲۶ « الشکوك علی ابرقلس ».

۴ ـ Alexander of Aphrodisias

۵ ـ ابن مسکویه می گوید: «گروهی که اهل نظر نیستند گمان برده‌اند که چیزها حتماً باید از چیزی بوجود آمده باشد چون دیده‌اند که آدمی از آدمی واسب از اسب بوجودمی‌آید وجالینوس طبیب را در این باره سخنی‌است و اسکندر را در نقض‌آن کتابی مفرد است که در آن بیان کرده که ممکن است چیزی نه از چیزی دیگر تکون پذیرد ». الفوز الاصغر، ص۳۱. ازین‌جا می‌توان پی‌برد که کتابی‌را که ابن ندیم ، ص ۲۵۳ ، و ابن ابی اصیبعه ، ص۱۰۶ تحت عنوان «کتاب الرد علی (در ابن ابی اصیبعه مقالة فی‌الرد علی) من قال انه لایکون

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

اشتباهات جالینوس را بیان کرده است[1] ازاین کتاب ظاهراً اثری در دست نیست[2] . محمّد بن سرخ نیشابوری دانشمند اسماعیلی می‌گوید : « محمد بن زکریا کوگوهر نه از معدن گرفته بود وعلم نه ازجایگاه آموخته بود، بطب توان شنود اورا ، بچیزی دیگر نه، پس ببدی رفت. کتابی کرد ردّ برجالینوس وخطاها بروگرفت و « کتاب شکوك کتاب جالینوس » نام کرد وبهمه جهان بپراکند تا یکی دیگر بزندگانی محمد بن زکریا کتابی نهاد وآنرا « شکوك محمّد زکریا » نام نهاد و وی آن کتاب بدید وگفت مثل من با او چون مثل جالینوس بود با من وآنگه مقرآمد که من غلط کردم و عیب ازمن بود که برحکیم فاضل نهادم »[3] . ازکتاب مورد ادّعای دانشمند فوق نیز خبری بما نرسیده و ظاهر آن

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

شیء الا من شیء » به اسکندر افرودیسی نسبت داده‌اند رد بر جالینوس است . گذشته ازین ابن ابی اصیبعه سه کتاب از او یاد می‌کند که صراحة رد بر جالینوس است : « مقالة فی‌الرد علی جالینوس فی المقالة الثامنة من کتابه فی البرهان » ، « مقالة فی الردعلی جالینوس فیما طعن علی‌قول ارسطوطالیس ان کل مایتحرك فانما یتحرك عن محرك » ، « مقالة فی‌الرد علی جالینوس فی مادة الممکن » . وابن ندیم کتابی بنام « کتاب الرد علی جالینوس فی‌التمکن » که دارای یك مقاله است از او یاد کرده که باحتمال قریب همان کتاب اخیری است که ابن ابی اصیبعه نام برده ونیز کتابی دیگر بنام « کتاب الرد علیه فی‌الزمان والمکان » از او ذکر می‌کند . فهرست ، ص ۲۵۲ .

۶ - John Philoponos

---

۱ - ابن رضوان دریکی از رساله های خود که باین بطلان نوشته ازاین کتاب چنین نام برده «واعجب من هذا ان یحیی‌النحوی وضع کتاباً سماه الشکوك یوضح فیه مایزعمه اغلوطات جالینوس» رجوع شود به: خمس رسائل لابن بطلان البغدادی ولابن رضوان المصری ،ص ۷۰ .

۲ - در فهرست ابن ندیم واخبار الحکماء قفطی وعیون الانباء ابن‌ابی‌اصیبعه در ذیل آثار یحیی نحوی نامی ازاین کتاب نیامده است .

۳ - شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی منسوب به محمد بن سرخ نیشابوری ، ص ۵۲ .

درست بنظر نمی‌رسد زیرا اولاً رازی در یک مطلب برجالینوس خرده نگرفته که بعداً خلاف آن برایش ثابت شده‌باشد و بگوید غلط کردم وثانیاً شکوك رازی بر یک کتاب نبوده بلکه چنانکه پس ازاین دیده می‌شود بر کتابهای متعدّد بوده است . شکی نیست که دشمنی عمیقی که دانشمندان اسماعیلی مانند ابوحاتم رازی وحمیدالدّین کرمانی وناصرخسرو با رازی داشتند امکان ساختن چنین داستانی‌را فراهم آورده‌است . آنچه مسلّم است اینکه ابن ابی‌صادق[۱] وابن‌رضوان مصری[۲] وابوالعلاء بن زهر[۳] هریک جداگانه کتابی بنام «حل شکوك الرازی علی کتب جالینوس» نوشته‌اند وابن‌میمون قرطبی اسرائیلی درکتاب‌الفصول خود اشاره بردّ ابن رضوان وابن زهر کرده[۴] و ابن ابی اصیبعه کتاب ابن رضوان را در

۱ـ ابوالقاسم عبدالرحمن ابن ابی‌صادق از دانشمندان قرن‌پنجم . ابن‌ابی‌اصیبعه درپایان شرح حال او می گوید : « و کتب ابوالقاسم بخطه حل شکوك الرازی علی کتب جالینوس » عیون الانباء ، ص ۴۶۱ .

۲ ـ ابوالحسن علی بن رضوان مصری متوفی ۴۵۳ . ابن‌ابی اصیبعه درضمن شرح‌حال او کتاب « فی‌حل شکوك‌الرازی علی کتب جالینوس » را باو نسبت می‌دهد. عیون‌الانباء ، ص ۵۶۷ .

۳ ـ ابوالعلاء زهر بن ابی مروان Avenzoar متوفی ۵۲۵ . ابن‌ابی‌اصیبعه نیز درضمن شرح حال اوکتاب «حل‌شکوك‌الرازی علی کتب جالینوس » را ازاو یاد کرده. عیون‌الانباء، ص ۵۱۹ ؛ باید یادآور شد که موفق‌الدین عبداللطیف بغدادی متوفی ۶۲۹ نیز بحل برخی‌از این شکوك پرداخته وابن ابی‌اصیبعه ازاین کتاب بعنوان « حل شیء من شکوك‌الرازی علی کتب جالینوس » یاد کرده‌است، عیون‌الانباء، ص ۶۹۵ .

۴ ـ رد موسی بن میمون القرطبی علی جالینوس فی الفلسفة والعلم الالهی، مجلة کلیة الاداب بالجامعة المصریة ، مجلد خامس ، الجزء الاول (۱۹۳۷) ، ص ۷۷ . آن قسمت از کتاب الفصول ابن میمون Maimonides متوفی ۶۰۱ که مربوط برد او بر جالینوس بوده بانضمام ترجمهٔ انگلیسی ومقدمه بوسیلهٔ ماکس مایرهوف و پرفسور یوسف شاخت درمجلهٔ فوق چاپ شده‌است ودرفصل بعد این کتاب ترجمه فارسی آن خواهد آمد.

اختیار داشته است[۱].

خوشبختانه نسخه‌ای از کتاب ابن زهر از دست‌برد زمانه محفوظ مانده و اکنون درکتابخانهٔ مدرسهٔ نوّاب مشهد موجوداست[۲]. این کتاب بنام «البیان والتبیین فی الانتصار لجالینوس» یاد شده ومؤلف درآغاز می‌گوید که کتابی بنام شکوك برجالینوس بدستم رسید که منسوب به ابو بکرمحمد بن زکریای رازی بود ومن کتابهای این مردرا دیده‌ام که حاکی ازنفوذ فهم و وفور علم اوست ونشان می‌دهد که اوکتابهای فیلسوفان‌را مطالعه کرده وبراسرار و اخبارشان آگاه گشته است ولی این کتاب را مملوّ از افک و سفسطه و جهل یافتم ومن گمان نبرم که این کتاب از رازی باشد وتصوری کنم که یکی‌ازسوفسطائیان آنرا ساخته وباو نسبت داده است واگرهم این کتاب از رازی باشد یا درآخرعمرش که هنوزمعانی کتابهای جالینوس‌را نفهمیده وبه‌علم‌منطق که میزان معانی‌است تدرّب نورزیده تألیف کرده و یا درآخرعمرش که به صناعت کیمیا اشتغال داشته که درآن هنگام بوی زرنیخ‌ها وکبریت‌ها بردماغ وخاطرش مسلط بوده‌است.

ابن زهر بنابر نظر فوق درهمه جای کتاب ازرازی بعنوان «قال السوفسطائی» یاد می‌کند.

رازی خود درآغازکتاب یادآور شده که بسیاری از مردم او را مورد زجر و ملامت قرارداده‌اند[۳] که چرا با مردی همچون جالینوس که درجمیع اجزاء فلسفه برتری

---

۱ - عیون الانباء، ص۴۲۹.

۲ - مجلهٔ آستان قدس، دورهٔ ۷ شمارهٔ ۱، ص۱۱۶.

۳ - کتاب را با این عبارت آغازکرده: «انی لاعلم ان کثیراً من‌الناس یستجهلونی فی‌تألیف هذا الکتاب وکثیراً منهم یلوموننی ویعنفونی» بسیار جالب است که جابر بن‌حیان پیشوای رازی در علم کیمیا تعبیر فوق را در دو کتاب خود یعنی «التجمیع» و «سرالمکنون» بکار برده وگفته: «ان قوماً یستجهلوننی» رجوع شود به جابر بن حیان، پول کراوس P. Kraus، ج۲ ص۲۰۲.

دارد بمقابله ایستاده‌است . ولی او پس از تعظیم و تکریم مقام علمی جالینوس واعتراف به بزرگی منزلت او چنین بدفاع ازخود می‌پردازد:

« صناعت طبّ وفلسفه تسلیم به‌رئیسان وقبول گفتار آنان ومساهلت ومسامحت‌را نمی‌پذیرد و فیلسوف از شاگردان و دانشجویان خود این تسلیم را انتظار ندارد چنانکه جالینوس خود درکتاب منافع الاعضاء کسانی را که عقاید وگفتارخود را به پیروانشان بدون دلیل وبرهان تحمیل می‌کنند توبیخ کرده‌است وآنچه که مرا براین عمل جرأت داده وآن‌را برمن آسان گردانیده‌است اینست که اگراوخود زنده و حاضرمی‌بود مرا برتألیف این کتاب سرزنش نمی‌کرد و بر او گران نمی‌آمد بلکه برخوشحالی و مسرّتش افزوده می‌گشت ومن آنکس‌راکه مرا دراستخراج این شکوك ملامت می‌کند فیلسوف نمی‌شمارم زیرا او سنّت فیلسوفان را پس پشت انداخته و به سنّت غوغا (= رعاع) که تقلید بزرگان وترك خرده گیری برآنان‌را لازم‌می‌دانند تمسّك جسته‌است زیرا سنّت متفلسفان براین است که شدّت مطالبت وترك مساهلت‌را دربارهٔ بزرگان مرعی دارند این‌ارسطو است که می‌گوید حق وافلاطون باهم اختلاف نموده‌اند و هردو با ما دوست هستند ولی حق از افلاطون برای ما دوست‌تراست[1] و در بیشتر آراء او بمناقضت اوپرداخته است ، واین ثاوفرسطس است که درآشکارترین قسمت فلسفه پس‌ازهندسه یعنی منطق ارسطو را نقض کرده‌است ، واین ثامسطیوس‌است که اغلاط ارسطورا دربیشتر موارد بیان کرده وحتّی گاهی باتعجّب گفته‌است نمی‌دانم چه‌گونه درمطلبی‌بدین واضحی حکیم (= ارسطو) بغلط افتاده است[2] . وامّا جالینوس که کثرت ردّ او برقدما و بزرگان ازاهل زمان خود

---

۱ ـ ابن رضوان نیز باین گفتهٔ ارسطو استشهاد جسته است و سپس گفتهٔ فرفوریوس را نقل کرده که گفته‌است : « پذیرفتن اندیشه‌های نادرست برای ما گرانتر و سخت‌تر ازکشتن پدرانمان است » خمس رسائل ، ص ۷۶ .

۲ ـ ابن رضوان نیز در یکی از رساله‌های خود به ابن بطلان نظیر استدلال رازی را

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

وپایداری ونیرومندی او دراین باب نیازمند به بیان نیست و بیش ازآنست که بشمار آید و برخوانندگان کتابهای او آشکاراست که همّت او بیشتر مصروف این امر بوده است و گمان نمی کنم فیلسوف وطبیبی ازایرادهای او برکناره‌انده باشده[1] وبیشتر بلکه همهٔ ایرادات اوحق است واین نشان می‌دهد که او تا چه‌اندازه وسعت علم وذکاء طبع وکثرت تحصیل داشته است واگر ازعلّت اینکه متأخّران برافاضل متقدّمان این‌گونه ایرادات را وارد می‌سازند بپرسی می‌گویم این امرچند علّت دارد[2].

یکی سهو و غفلت که همهٔ ابناء بشردچارآن می گردند.

ودیگرچیرگی‌هویٰ برعقل است زیرا گاهی دربرخی‌ازامورهویٰ چنان چشم‌عقل‌را درمردی می‌پوشاند که دربارهٔ آن خطا می‌گوید خواه ازخطای خودآگاه باشد یا نباشد و سپس مردی خردمند و برکنار ازهویٰ به بررسی آن گفته می‌پردازد و دچارخطای مرد نخستین نمی گردد.

سدیگرآنکه صناعات (= علوم) بمرور ایّام افزون می‌گردد و بکمال نزدیک

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

آورده و نام برخی‌از متأخران‌را که برمتقدمان خود خرده گرفته‌اند یاد کرده‌است از جمله ارسطو که بنقض افلاطون پرداخته وثامسطیوس و فرفوریوس ویحیی‌النحوی که بردارسطو پرداخته‌اند. خمس رسائل، ص ۷۵.

---

۱ - عبارتی را که رازی در این مورد ذکرکرده: «ولا احسب نجامنه احد من الفلاسفة ولا من الاطباء الا مشدوخاً» مورد اقتباس ابن جلجل قرارگرفته آنجا که گفته‌است: «وکان غیارا علی جمیع المولفین فلم یسلم احد من القدماء الا مشدوخاً». طبقات الاطباء والحکماء، ص ٤٤.

۲ - ابن میمون نیز چنانکه پس از این خواهد آمد سه علت برای پیدا شدن شکوک درکلام جالینوس بر می‌شمارد یکی اشتباهات مترجمان و ناقلان، و دیگر سهو و غفلت که هیچکس ازآن برکنار نیست، سدیگر سوء فهم خود او.

می‌شود وآنچه‌راکه دانشمندی گذشته درزمان درازی دریافته است دانشمندی‌آینده در زمانی کوتاه درمی‌یابد ومثل پیشینیان مثل‌مکتسبان ومثل پسینیان مثل مورثان‌است. اگر گفته شود که این موجب می‌گردد که دانشمندان متأخر برتر از دانشمندان متقدم باشند ، می‌گویم این ادعا را بطور مطلق نمی‌توان کرد مگراینکه‌آن متأخر به‌تکمیل‌آنچه راکه متقدم‌آورده‌است پرداخته باشد »[1] .

رازی دراین‌کتاب نه تنها درمسائل طبی برجالینوس خرده‌گرفته بلکه بسیاری‌از آراء فلسفی اورا نیزمورد تشکیک قرارداده است و این موجب شده‌که مورد ایراد ابن میمون قرارگیرد. ابن‌میمون درآغازشکوك خود برجالینوس‌می‌گوید هدف من‌ازشکوکی که دراینجا یادمی‌کنم غیرازهدف رازی‌است زیرا رازی ایراد شکوك‌برجالینوس‌نکرده بلکه در اموری‌که مربوط بصناعت پزشکی نیست برد او پرداخته است و درامورى‌که بعلم پزشکی‌متعلق است شکوکی براو وارد نساخته‌است[2] . دراین مورد می‌توان ازرازی دفاع‌کرد باینکه رازی خود را مقید نساخته‌که فقط به تشکیك درآثارطبی جالینوس

---

۱ ـ رازی، کتاب الشکوك ، ص۱و ۲ . رازی نظیر این استدلال‌را با ابوحاتم کرده‌آنجا که ابو حاتم بر رازی ایرادگرفته‌که چرا او بمخالفت پیشینیان پرداخته درحالیکه او تابع آنان است و تابع نمی‌تواند برتر ازمتبوع و پیرو نمی‌تواندکامل‌تر از پیشوا باشد رازی در پاسخ گوید هر متأخری ازفلاسفه وقتی همت بر نظر درمباحث فلسفی بگمارد ودرآن راه ممارست‌کند و جهد ورزد و درموارد اختلاف بحث نماید گذشته ازاینکه علم متقدم را بدست می‌آورد و یاد می‌گیرد چیزهای دیگری را هم با کثرت بحث و نظر درمی‌یابد زیرا بحث و نظر و اجتهاد موجب زیادت وفضل می‌گردد . رسائل فلسفیة ، ص ۳۰۱ بنقل از اعلام النبوة .

۲ ـ رد موسی بن میمون (مأخذ قبل) ،ص ۷۷ . ابن میمون با عقاید فلسفی واخلاقی رازی موافق نبوده است . او درکتاب « دلالة الحائرین » ، ص۱۰٤ فقره‌ای ازکتاب العلم الالهی‌راکه درذیل بحث از العلم‌الالهی رازی یاد خواهد شد نقل و رد کرده است.

بپردازد و اگر او درضمن شکوك خود سخن از حدوث وقدم عالم ، کون وفساد، زمان و مکان ، هیولی[۱] و صورت ، خلاء و ملاء ، جسم و جوهر بمیان می‌آورد بعلّت آنست که جالینوس خود در کتابهای خود دراین مباحث سخن گفته است گذشته از اینکه در زمان رازی مباحث فلسفی نیزدرکتب طبی مطرح می‌شد. علی بن ربن طبری درآغاز کتاب فردوس الحکمة ازاینکه‌درکتاب طبّی بذکرهیولی[۱] وصورت پرداخته اعتذارجسته باینکه‌می‌خواسته کتاب او جامع طب ابدان و طب انفس باشد [۱] و ابوالحسن طبری درآغاز المعالجات البقراطیّة مباحث فلسفی که یک طبیب باید بداند پیش از مطالب طبی‌آورده است[۲]. فقط دریک مورد رازی ازطب و فلسفه هر دو خارج گشته وآن در پایان شکوك است آنجاکه می‌گوید جالینوس زبان یونانی را بهترین وروان‌ترین زبانها دانسته‌و زبانهای‌دیگر را به صوت برخی از حیوانات تشبیه کرده است . سپس باو ایراد می‌گیرد که این‌گونه

---

۱ - علی بن ربن طبری، فردوس الحکمة، ص۹ .

۲ - ابوالحسن‌الطبری، المعالجات‌البقراطیة (نسخهٔ‌خطی کتابخانهٔ اسلر Osler Library دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک‌گیل شمارهٔ A. 286 k) ، و در ص ۷۶ گوید که اگر طبیب فیلسوف نباشد قابل اعتماد نیست . از دیر زمان سنت براین جاری بوده که طبیب بایدفلسفه بداند بقراط گفته‌است طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد این جمله را جالینوس پسندیده و کتابی بدین عنوان تألیف کرده‌است (Kühn 1, 53-63) و حنین آن را تحت این عنوان بعربی ترجمه کرده: « فی ان الطبیب الفاضل فیلسوف » حنین، رساله، شمارهٔ ۱۰۲ . نسخه‌ای ازین کتاب که بسال ۵۵۷ هجری نوشته شده در مجموعه‌ای که متعلق بشیخ علی علوی یزدی است یافت شده‌است. (نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، زیر نظر محمد تقی دانش پژوه وایرج افشار، تهران ۱۳۴٤) ؛ یکی از فیلسوفان نو افلاطونی بنام الیاس Elias دراوتباط طب و فلسفه می‌گوید : پزشکان طب‌را به‌فلسفهٔ تن وفلسفه‌را به طب روح تعریف کرده‌اند رجوع شود به‌مقالهٔ تمکین Owsei Temkin تحت عنوان « مطالعاتی در بارهٔ طب اسکندرانی در دورهٔ متأخر » در مجلهٔ تاریخ طب *Bulletin of the History of Medicine* شمارهٔ ۳ ، سال ۱۹۳۵ ، ص ٤۱۸ .

سخن سخن‌عوام است واوندانسته که روانی وشیرینی زبان بستگی بعادت دارد وزبان‌عرب نزد عرب مانند یونانی‌است برای یونانی. وعرب زبان رومی‌را ثقیل می‌داند چنانکه رومی زبان عرب‌را[۱]. البتّه رازی این‌بحث‌را درپایان‌کتاب خود استطرداداً بمیان‌کشیده‌است. در کتاب الشکوك گاه‌گاه سخن از اقوال افلاطون[۲] و ارسطو[۳] و بقراط[۴] بمیان‌آمده و نام دانشمندانی همچون ثامسطیوس[۵] و ثاوفرسطس[۶] و خروسبس[۷] و انبدقلس[۸] و دیوقلس[۹] و ثالس[۱۰] و اسقلیبیادس[۱۱] و دیوسقوریدوس[۱۲] و ارسسطراطس[۱۳] در اثنای سخن‌آورده شده ونیزگاهی‌اشاره بنام برخی‌ازدانشمندان اسلامی همچون حنین بن اسحٰق[۱۴] وابوجعفر محمد بن موسیٰ شده و از دانشمند اخیر بعنوان « فیلسوف العرب » یادگردیده است[۱۵].

---

۱ - رازی، کتاب الشکوك، ص ۲۹. ابن‌حزم نیز همین اعتراض را برجالینوس کرده است. رجوع شود به الاحکام، ج ۱ ص ۳۲.

۲ -شکوك،صفحات ۲، ۶، ۱۲، ۱۳.

۳ - شکوك، صفحات ۲، ٤، ۲۳.

٤ - شکوك، صفحات ۱۸، ۲۱.

۵ - Themistius شکوك، ص ۲.

٦ - Theophrastus شکوك، ص۲، ۳.

۷ - Chrysippus شکوك، ص۹.

۸ - Empedocles شکوك، ص ٤، ۱۲.

۹ - Diocles شکوك، ص۱۹.

۱۰ - Thales شکوك، ص۱۸

۱۱ - Asclepiades شکوك، ص۱۱.

۱۲ - Dioscurides شکوك، ص۱۸.

۱۳ - Erasistratos شکوك، ص۲۰.

۱٤ - شکوك، ص ۱۰.

۱۵ - شکوك، ص ۱٦. محمدبن‌موسی‌منجم یکی از فرزندان شاکراست که بفضل‌وعلم‌و تألیف درعلوم‌ریاضی‌اشتهار دارند محمدمذکور بسیار به‌حنین‌بن‌اسحق لطف‌داشت واوبسیاری از کتب طبی‌را برای محمدبن موسی ترجمه کرده‌است. ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص۲۸۳.

اودرچندجا اشاره بمردی کرده‌است که‌دربغداد بااو کتابهای جالینوس را می‌خوانده متأسفانه نام اورا ذکرنکرده وفقط ازاوبعنوان «رجلٌ وجیه» یاد کرده است[۱].

ارزش کتاب شکوک یکی دراینست که این کتاب پرده از روی بسیاری از کتابهای جالینوس که فقط نام‌آنها برای ما باقی‌مانده می‌گشاید ونشان می‌دهد که چه‌مباحثی در آنها مطرح بوده است. ودیگر اینکه بوسیلهٔ آن فصل جدیدی درمطالعه وتحقیق دراحوال وآثار وافکار رازی باز می‌شود. رازی دراین کتاب گاه‌گاه اشاره به‌برخی ازنقاط زندگی خود می‌کند[۲] وبسیاری ازآراء طبی وفلسفی واخلاقی خودرا صریحاً بیان می‌نماید واز همه مهم‌تر آنکه نام بسیاری ازآثارخودرا بمیان می‌آورد وتصریح می‌کند که چه مباحثی در آن‌ها مطرح شده است. دانشمندان تاکنون برای تحقیق درآثار رازی از فهرست ابن ندیم و رسالهٔ بیرونی وتاریخ الحکماء قفطی وعیون‌الانباء ابن ابی اصیبعه استفاده می کردند اکنون کتاب شکوک سند قدیم‌تر وقاطع‌تری است که باآن می‌توان موضوعات و مباحث برخی از کتب رازی‌را تعیین کردوهم تقدّم وتأخّر وتاریخ تقریبی تألیف آنهارادانست. چنانکه‌دربارهٔ مطالعه درآثارجالینوس نیزکتاب رازی پس ازرسالهٔ حنین بن اسحق مهم‌ترین وقدیم‌ترین سند بشمارمی‌آید و ارزش سوم اینکه با این کتاب می‌توان بروش انتقادی رازی وهمچنین وسعت اطّلاع وقدرت فکرودانش دوستی او پی‌برد.

چون‌این‌نخستین‌باراست که کتاب‌شکوک‌رازی‌بطورتفصیل موردمطالعه‌وتحقیق‌قرار می‌گیرد[۳] لازم‌دانسته‌شد اشارهٔ اجمالی به‌مواردی که‌رازی‌نام ازآثارجالینوس برده بعمل‌آید

---

۱ - شکوک، صفحات ۸، ۱۶، ۲۸ . در ابن ابی اصیبعه از او بعنوان «صدیق نبیل» یاد شده است، عیون‌الانباء، ص ۴۱۶ .

۲ - درصفحهٔ ۲۰ ببرخی از مشاهدات طبی خود که درعراق و جبال برایش رخ داده ودرص ۲۱ و ۲۵ ببرخی‌از معالجات خود که دربیمارستان ری و بغداد وهمچنین درمنزل‌خود نموده اشاره‌کرده‌است ودرص ۲۱ تصریح کرده است که چه گونه هردو روش یعنی تجربه و قیاس را در درمانهای طبی بکار می‌برده‌است.

۳ - دانشمند مأسوف‌علیه‌پول کراوس درکتاب جابر بن حیان‌خود ج ۲، ص ۱۷۰ وعده

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

وهمچنین مواردی که ازکتابهای خود نام برده بیان شود ودرهردومورد فقط یکی دوسه بار بکتاب الشکوك ارجاع داده شود شکی نیست که پس‌ازتصحیح کامل کتاب وآماده ساختن‌آن برای‌چاپ فهرست کاملی ضمیمهٔ آن خواهدگردید که همهٔ مواردی‌راکه‌رازی نام ازکتابهای جالینوس وکتابهای خود می‌برد در برداشته باشد زیرا پس ازاین هر که بخواهد دربارهٔ جالینوس ورازی وهمچنین‌دربارهٔ تاریخ انتقادات ومناقشات علمی‌بتحقیق بپردازد ناگزیراست به‌کتاب شکوك رازی مراجعه‌کند.

الف) نام‌کتابهای جالینوس که درشکوك‌آمده بترتیب الفبا بانضمام نام فارسی و معرفی‌آن‌ها.

آراء بقراط وافلاطن[1] (= اندیشه‌های بقراط وافلاطون)

جالینوس این‌کتاب را در ده مقاله قرارداده و غرض او دراین‌کتاب اینست‌که بیان‌کندکه افلاطون دربیشتر ازگفته‌های خود موافق بقراط بوده وازاو اخذکرده‌است وارسطوکه باآن دومخالفت ورزیده خطاکرده‌است. این‌کتاب بوسیلهٔ ایوب رهاوی و سپس حنین بن اسحق بسریانی ترجمه شده وحبیش‌آن را برای محمد بن موسی[1] بعربی ترجمه کرده‌است[2].

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

داده‌بود که کتاب‌الشکوك رازی را تحت‌عنوان لاتینی Dubitationes in Galenum بچاپ برساند وآن را جزء دوم برای «رسائل فلسفیة» قرار دهد ولی خودکشی ناگهانی اودرسال ۱۹۴۴ این آرزو را بخاك برد. سلیمان پینس نیز مقالهٔ کوتاهی بزبان فرانسه تحت عنوان «انتقاد رازی برجالینوس» نوشته که درمجموعهٔ مقالات آکادمی تاریخ علوم شمارهٔ ۸ ص ۴۸۰-۴۸۷ چاپ شده است. درزبان فارسی آقای استاد فروزانفر در دروس تاریخ ادبیات از سلسلهٔ انتشارات موسسه‌وعظ وخطابه (سال دوم ص ۴۶ - ۳۶) شکوك رازی را مورد بحث و تحلیل قرار داده است.

---

۱ - رازی،شکوك،صفحه‌های ۹، ۱۹، ۲۲

۲ - حنین، رساله، شمارهٔ ۴۶.

الاخلاق[1] (= اخلاق)

جالینوس این کتاب‌را درچهارمقاله نوشته ودرآن به‌بیان اخلاق واسباب‌ودلائل ودرمان‌آن پرداخته‌است. کتاب فوق‌بوسیلهٔ یکی ازصابیان بنام منصوربن اثاناس‌بسریانی وبوسیلهٔ حنین بن اسحٰق برای محمد بن موسی بعربی ترجمه شده‌است[2].

الادویة المفردة[3] (= داروهای ساده)

دارای یازده مقاله بوده‌است جزء اول‌آن شامل پنج مقاله بوسیلهٔ یوسف خوری وسپس ایوب رهاوی بسریانی ترجمه شده وحنین ترجمهٔ آن دو را درست نیافته لذا خود آن‌را برای سلمویه ترجمه‌کرده است جزء دوم‌آن‌را سرجس (= سرکیس) ترجمه‌کرده وحنین بخواهش یوحنا بن ماسویه‌آن‌را مقابله‌نموده ولی حبیش‌آن‌را برای احمد بن موسی[1] بعربی ترجمه‌کرده‌است[4].

الاسطقسات علی رای بقراط[5] (= عناصربنابر رای بقراط)

دارای یک مقاله بوده وجالینوس خواسته بیان‌کندکه‌همهٔ اجسامی‌که قابل‌کون و فسادند اعم ازحیوان ونبات‌واجسامی‌که از زمین زاده می‌شوند (= معدنیات) ازارکان چهارگانه یعنی‌خاک وآب‌و هوا وآتش بوجود می‌آیند. حنین بن اسحٰق این‌کتاب‌را برای بختیشوع بن جبریل بسریانی وبرای ابوالحسن علی بن یحیی[1] بعربی ترجمه‌کرده است[6].

اصناف الحمیّات[7] (= اقسام تب‌ها)

دارای‌دومقاله‌بوده ودرآن اجناس وانواع تب‌هارا بیان‌کرده است. این‌نخستین

---

۱ - رازی، شکوک، صفحه‌های ۱۰،۶

۲ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۱۹.

۳ - رازی، شکوک، ص ۱۰.

٤ - حنین، رساله، شمارهٔ ۵۲.

۵ - رازی شکوک، صفحه‌های ۱۲،۱۳،۱٤،۱۸

٦ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۱.

۷ - رازی، شکوک، ص ۲۱.

کتابے بوده است که حنین از جالینوس بسریانی ترجمه کرده و سپس درسنین کمال آن را تصحیح و اصلاح نموده‌است ونیز آن‌را برای ابوالحسن احمد بن موسی بعربی ترجمه کرده است[1].

الاعضاء الآلمة[2] (= عضوهای دردناك)

ابن ابی اصیبعه ازاین کتاب بعنوان «تعرّف علل الاعضاء الباطنة» نام می‌برد وسپس گوید که به «المواضع الآلمة» نیزمعروف است[3] این کتاب دارای شش مقاله‌است ودرآن دلائلی که با آن براحوال اعضای باطنه هنگام حدوث بیماری استدلال می‌شود بیان شده است. این کتاب دوباربوسیلهٔ سرجس ترجمه‌شده وسپس حنین ترجمهٔ آن‌رابرای اسرائیل بن زکریا معروف به طیفوری اعادت نموده و حبیش آن‌را برای احمد بن موسی[1] ترجمه کرده است[4].

الاغذیة[5] (= غذاها)

این کتاب دارای سه مقاله است ودرآن خوردنی‌ها ونوشیدنی‌هائیکه مورد اغتذا قرارمی‌گیرد وقوای هریک ازآنها بیان شده است. این کتاب بوسیلهٔ سرجس و ایوب وحنین بسریانی ترجمه شده ونیزحنین آن را بعربی برای اسحٰق بن ابراهیم طاهری وحبیش برای محمد بن موسی[1] بعربے ترجمه کرده‌است[6].

---

۱ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۷.

۲ - رازی، شکوك، ص ۱۸.

۳ - ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء، ص ۱۳۶.

۴ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۵.

۵ - رازی، شکوك، ص ۲۲.

۶ - حنین، رساله، شمارهٔ ۷۴؛ تحریری از این کتاب که بوسیلهٔ نجیب‌الدین محمد بن علی سمرقندی صورت گرفته درکتابخانهٔ مجلس شورای ملی تهران موجود است (فهرست، ج ۴ تألیف عبدالحسین حائری)، ص ۲۸۱.

الامراض الحادّة[1] (= بیماریهای سخت)

حنین نام این کتاب را «فی تدبیرالامراض الحادّة علی رای بقراط» ضبط کرده و گفته‌است که دارای یک مقاله‌است و اوآن‌را برای بختیشوع بسریانی و برای محمد بن موسی[1] بعربی ترجمه کرده است[2]. جالینوس کتاب دیگری نیز درتفسیر کتاب فوق نوشته که حنین ازآن بعنوان: «تفسیره لکتاب تدبیرالامراض الحادّة» یاد می کند[3].

البحران[4] (= بحران)

دارای سه مقاله بوده وجالینوس درآن چگونگی شناخت بحران و زمان آن و عواقب‌آن‌را بیان کرده‌است. این کتاب را نخست سرجس بسریانی ترجمه کرده وسپس حنین‌آن را برای یوحنا بن ماسویه تصحیح نموده وهمو آن‌را برای محمد بن موسی[1] بعربی ترجمه کرده‌است[5].

البرهان[6] (= برهان)

درپانزده مقاله است و او درآن راه تبیین آنچه را ضروری است بیان‌کرده و غرض ارسطوهم درکتاب چهارم خود درمنطق همین بوده است. این‌کتاب در زمان حنین بسیار نایاب بوده چنانکه او در بلاد جزیره وشام و فلسطین و مصربجستجوی‌آن پرداخته تا آنکه در دمشق نیمی ازآن‌را یافته و پیش ازآن جبریل قسمتی دیگر را یافته بوده است حنین قسمتی ازآن‌را بسریانی‌ترجمه کرده وعیسی بن یحیی آنچه راکه ازمقالهٔ دوم تا مقالهٔ یازدهم یافته و اسحق بن حنین از مقالهٔ دوازدهم تا پانزدهم بعربی ترجمه

---

۱ - رازی، شکوک، ص۲۷.

۲ - حنین، رساله، شمارهٔ ۹۲.

۳ - حنین، رساله، شمارهٔ ۷۸.

۴ - رازی، شکوک، ص۲۱، ۲۷.

۵ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۸.

۶ - رازی، شکوک، ص ۲، ۱۴، ۱۹.

کرده‌اند[1].

التجربة الطبّية[2] (=آزمایش پزشکی)

دارای یک مقاله است و درآن حجج و براهین اصحاب تجارب و اصحاب قیاس علیه یکدیگر بیان شده وحنین بن اسحق آن‌را بسریانی برای بختیشوع ترجمه کرده‌است[3].

تدبیر الاصحّاء[4] (= تدبیر برای تندرستان)

قفطی کتاب فوق‌را ضمن شانزده کتابی که متطببان پی در پی میخوانند آورده و گفته که حبیش شش مقاله از آن‌را ترجمه کرده‌است[5].

تشریح الحیوان[6] (= تشریح جانوران)

حنین دو کتاب یکی بنام «تشریح الحیوان المیّت» و دیگری بنام «تشریح الحیوان الحیّ» ازاو یاد کرده‌است که اولی دارای یک مقاله ودومی دارای دومقاله‌است وهردو یک‌بار بوسیلهٔ ایوب و باردیگربوسیلهٔ خود حنین بسریانی ترجمه شده وسپس هردو را حبیش برای محمد بن موسی بعربی ترجمه کرده است[7].

تفسیر کتاب البقراط فی طبیعة الانسان[8] (=گزارش کتاب بقراط درطبیعت آدمی)

---

۱ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۱۵ .

۲ - رازی ، شکوك ، ص۲،۳ .

۳ - حنین، رساله ، شمارهٔ۱۰۹ . پس‌از این دربارهٔ «التجربة‌الطبیة» بحث خواهدشد.

٤ - رازی،شکوك ،ص ۲۲ .

٥ - قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۱۲۹ . کتاب تدبیر الاصحاء مورد استفادهٔ دانشمندان پس از رازی بوده چنانکه اخوینی در کتاب هدایة المتعلمین ، ص ۷۷٦ ازآن یاد کرده و هم اکنون نسخه‌ای از آن در دارالکتب المصریة ، ۲۷۱۷ (۲) ، طب ۱۰۲٤ موجود است . فهرس المخطوطات المصورة ، الجزء الثالث العلوم ، القسم الثانی الطب، ص٤۲ .

٦ - رازی ،شکوك ،ص ۱۰ .

۷ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۲۵، ۲٦.

۸ - رازی ، شکوك ، ص ۱۲، ۱٤ .

دارای سه مقاله است نخست حنین آن را بسریانی ترجمه کرده وسپس همو قسمتی ازآن را وعیسی بن یحیی قسمتی دیگررا بعربی ترجمه کرده‌اند[۱].

تفسیر کتاب الفصول[۲] (=گزارش کتاب الفصول)

دارای هفت مقاله است این کتاب را نخست ایوب رهاوی و سپس جبرئیل بن بختیشوع ترجمه کرده‌اند وحنین هردورا نپسندیده وباصلاح آن پرداخته است و بعد خود بخواهش احمد بن محمّد معروف بابن‌مدبّر یک مقاله از آن‌را ترجمه کرده وچون محمدبن موسی[۱] آن‌را دیده ازحنین خواسته که قسمت آخر کتاب را بعربی ترجمه کند واوهم ترجمه کرده‌است[۳].

تقدمة المعرفة[۴] (= شناخت پیشین)

حنین نام این کتاب را «فی نوادرتقدمة‌المعرفة» ضبط کرده وگفته که دارای یک مقاله‌است وجالینوس درآن به ترغیب برتقدمهٔ معرفت پرداخته وحیله‌های لطیفی‌را که بوسیلهٔ آنها بدان دست یافته می‌شود یادکرده است. این کتاب نخست بوسیلهٔ ایوب و سپس بوسیلهٔ حنین بسریانی ترجمه شده وعیسی بن یحیی آن را برای ابوالحسن ترجمه کرده‌است[۵].

حرکة العضل[۶] (= حرکت عضله)

---

۱ - حنین، رساله، شمارهٔ ۱۰۲.

۲ - رازی، شکوک، ص ۱۱.

۳ - حنین، رساله، شمارهٔ ۸۸. درهدایة المتعلمین، ص ۲۲۱ از آن یاد شده‌است.

٤ - رازی، شکوک، ص ۲۷.

٥ - حنین، رساله، شمارهٔ ٦۹ . اصل تقدمة المعرفة از بقراط بوده علی بن ربن طبری ابوابی از این کتاب را درفردوس‌الحکمه، ص ۲۱۳ مورد استفاده قرارداده واخوینی نیز از کتاب نوادر تقدمة المعرفة جالینوس یاد کرده است. هدایة المتعلمین، ص ۷٥۱.

٦ - رازی، شکوک، ص ۲۲.

دارای دومقاله‌است ودرآن حرکات مختلف عضلات و همچنین ارادی یاطبیعی بودن حرکت نفس بیان شده است . این کتاب را حنین بسریانی و اصطفن بعربی ترجمه کرده است و حنین ترجمهٔ عربی را بخواهش محمد بن موسی[1] با اصل یونانی مقابله کرده وباصلاح آن پرداخته است[1] . جالینوس کتابی دیگر بنام «فی العضل» دارد که حبیش بن الحسن آن را برای محمد بن موسی[1] بعربی ترجمه کرده‌است[2].

حیلة البرء[3] (=چارهٔ بهبود)

دارای چهارده مقاله است که در آن چگونگی درمان هر یک از بیماریها بروش قیاس بیان شده شش مقالهٔ اول را سرجس بسریانی ترجمه کرده در زمانی که در ترجمه ضعیف بوده وسپس به‌ترجمهٔ هشت مقالهٔ دیگر پرداخته وحنین بخواهش سلمویه دوباره ترجمه کرده وآن طعمهٔ حریق گردیده وپس ازچند سال آن را برای بختیشوع بن جبریل ترجمه کرده است وسپس حبیش بن الحسن آن را از سریانی بعربی برای محمد بن موسی[1] ترجمه کرده‌است[4].

الذبول[5] (= ذبول)

دارای یک مقاله‌است ودرآن طبیعت وانواع این بیماری و تدبیر درمان‌آن بیان گردیده این کتاب بوسیلهٔ اصطفن وعیسی بعربی ترجمه شده وحنین‌آن را بسریانی‌ترجمه کرده است[6].

الرعشة والنافض[7] (=رعشه وتب لرزه)

---

۱ - حنین ، رسالە ، شمارهٔ ۴۹.
۲ - « « « ۸ .
۳ - رازی ، شکوك ، ص ۵، ۱۸، ۲۰.
٤ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۲۰ .
٥ - رازی، شکوك ، ص ۲۲.
٦ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۷۲.
۷ - رازی ، شکوك ، ص ۱۱ .

حنین کتابی تحت عنوان «فی الرعشة والنافض والاختلاج والتشنّج» ازجالینوس نام برده وگوید که اوآن‌را بسریانی وحبیش بعربی ترجمه کرده‌است[۱] .

الصناعة الصغیرة[۲] (= صناعت صغیر)

دارای یک مقاله است وجالینوس درآغاز آن گفته‌است که مجمل آنچه‌را که در شروح و تلخیصات خودآورده دراین کتاب ذکرنموده ودرحقیقت مضمون این کتاب نتایج آن کتابها است[۳] .

العلل والأعراض[۴] (= بیماریها وعارضه‌ها)

دارای شش مقاله‌است سرجس دوبار این کتاب را بسریانی ترجمه کرده وسپس حنین‌آنرا برای بختیشوع بن جبریل بسریانی وحبیش آن‌را برای ابوالحسن علی بن یحیی بعربی ترجمه کرده‌است[۵] .

قاطاجانس[۶] (= قاطاجانس)

ابن ابی‌اصیبعه درذیل کتاب «ترکیب‌الادویة» جالینوس گوید که این کتاب اکنون دردوجزء جداگانه‌است وممکن‌است اسکندرانیان که آشنائی کامل باآثارجالینوس داشته‌اند این عمل‌را انجام داده‌باشند جزء اول بکتاب «قاطاجانس» معروف‌است که دارای‌هفت

۱ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۶۰ .

۲ - رازی ، شکوك ، ص ۲۱ .

۳ - ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء ، ص ۱۳٤ . نسخه‌ای ازاین کتاب درکتابخانهٔ ایاصوفیا بشمارهٔ ۳۵۸۸ (۲)-ف ۷۵۷ موجود است. فهرس المخطوطات المصورة ، ص ۱۲۳ .

٤ - رازی ، شکوك ، ص ۲۱۰۵ .

۵ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱٤ . نسخه‌ای‌ازاین کتاب درکتابخانهٔ احمد الثالث بشمارهٔ ۲۱۱۰ (۲) - ف ۱۱۵٦ موجوداست. فهرس المخطوطات المصورة ، ص ۱۲۹ .

٦ - رازی ، شکوك ، ص ۱۸ .

مقاله‌است[۱] .

القوی الطبیعیّة[۲] (= نیروهای طبیعی)

دارای سه مقاله‌است ودرآن قوای طبیعی سه‌گانهٔ بدن یعنی حابله ومنمیه وغاذیه را بیان‌کرده‌است . این‌کتاب بوسیلهٔ سرجس وسپس بوسیلهٔ حنین بسریانی ترجمه‌شده وحنین نیزمقاله‌ای ازآن را برای اسحٰق بن سلیمان بعربی ترجمه‌کرده است[۳] .

قوی‌النفس تابعة لمزاج البدن[۴] (= نیروهای نفس تابع مزاج تن است)

دارای یک مقاله است وآن را ایوب و پس ازاو حنین بسریانی ترجمه کرده‌اند وحبیش آن‌را از روی ترجمهٔ حنین برای محمدبن موسیٰ ترجمه‌کرده‌است ومحمد بن موسیٰ با یاری اصطفن یونانی آن را مقابله‌کرده وبرخی ازمواضع آنرا اصلاح نموده‌اند[۵].

مایعتقده رأیاً[۶] (= اعتقادات او)

این‌کتاب دارای یک مقاله است و درآن‌آنچه را که دانسته شده ودانسته‌نشده بیان‌کرده است. این‌کتاب یک بار بوسیلهٔ ایوب وبارديگربوسیلهٔ حنین بسریانی ترجمه شده و همچنین یک بار بوسیلهٔ ثابت بن قرّه برای محمد بن موسیٰ و بار دیگر بوسیلهٔ

---

۱ ـ ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ۱۳٤ .اخوینی ازاین کتاب درهدایةالمتعلمین ، ص۱۸ ٤ استفاده کرده. ابن الاخوة می‌نویسد : جراحان در امر زخم‌ها و مرهم‌ها باید آشنا بکتاب قاطاجانس جالینوس باشند. معالم‌القربة فی‌احکام الحسبة ، ص۱٦۹ .

۲ ـ رازی، شکوك ، ص۱۰ ، ۲۲ .

۳ ـ حنین، رساله، شمارهٔ۱۳ .نسخه‌ای‌ازاین کتاب‌در کتابخانهٔ‌احمدالثالث‌بشمارهٔ ۲۱۱۰ (۱) طب ـ ف ۱۱۵٦ موجوداست. فهرس المخطوطات المصورة ،ص۱٤۹ و نیز مردی بنام خجندی این کتاب‌را شرح کرده است ونسخه‌ای ازآن‌در کتابخانهٔ مجلس موجوداست(فهرست ج ٤ تألیف حائری) ، ص ۲۷۷ .

٤ ـ رازی،شکوك ، ص۵ ، ۲۲ .

۵ ـ حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱۲۳ . در هدایة المتعلمین ، ص ۱۲۹ ازآن یادشده‌است.

٦ ـ رازی ، شکوك ، ص۲ ، ٦۳ .

عیسی بن یحیی[1] بعربی ترجمه شده‌است[1].

المزاج[2] (= مزاج)

این کتاب دارای سه مقاله‌است دردومقالهٔ اول اصناف مزاج بدنهای حیوانات ودرمقالهٔ سوم اصناف مزاج داروهارا بیان کرده‌است. این کتاب یکبار بوسیلهٔ سرجس وبار دیگر بوسیلهٔ حنین بسریانی ترجمه شده وحنین نیزآن را بعربی برای اسحق بن سلیمان ترجمه کرده‌است[3].

منافع الاعضاء[4] (= سودهای اعضا)

دارای هفده مقاله است و در آن حکمت خداوند در اتقان و استوار گردانیدن اعضای مختلف انسان بیان شده. این کتاب‌را سرجس وسپس حنین بسریانی ترجمه کرده‌اند وحبیش آن‌را بعربی برای محمد ترجمه کرده‌است وحنین آن‌را اصلاح وسپس مقالهٔ هفدهم را بعربی ترجمه کرده‌است[5].

المنی[6] (=آبِ مردی)

این کتاب دردومقاله‌است وجالینوس دراین کتاب بیان می‌کندکه چیزی که ازآن جمیع اعضای بدن بوجودمی‌آید خون نیست چنانکه ارسطو گمان کرده،بلکه جمیع اعضای اصلیّه که اعضای سفید است ازمنی بوجود می‌آید وفقط گوشت سرخ است که ازخون پیدا می‌شود. حنین این کتاب‌را بسریانی برای سلمویه وبعربی برای احمد بن موسی[1] ترجمه کرده است[7].

---

۱ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱۱۴ .

۲ - رازی ، شکوك ، ۱۵،۱۶،۱۸ .

۳ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۱۲ .

٤ - رازی ، شکوك ، ص۲،۱ ، ٥ ، ۱۱ .

٥ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ٤۹ .

٦ - رازی،شکوك، ص۲۲ .

۷ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ٦۲ .

المیامر[1] (= میامر)

ابن ابی اصیبعه می‌گوید که کتاب ترکیب‌الادویهٔ جالینوس در دوجزء جداگانه — اولی معروف به «قاطاجانس» ودومی به «میامر» — دردست‌است. کتاب میامر دارای ده مقاله‌است ومیامر جمع میمراست بمعنی‌طریق وممکن‌است وجه تسمیه مبنی براین باشد که این کتاب طریق درست بسوی استعمال ادویهٔ مرکّبه‌است[2].

النبض‌الکبیر[3] (= کتاب بزرگ درنبض)

حنین‌می‌گوید جالینوس‌خودگفته که این کتاب دریک مقاله‌است ولی‌من مقاله‌ای بیونانی باین‌نحویافتم وگمان نمی‌کنم که ازجالینوس باشد زیرا تمام مسائل مربوط به‌نبض‌را دربرندارد وممکن است که او وعده داده و بعد فرصت نوشتن‌آن را نکرده و برخی از کذّابان این مقاله‌را ساخته ودرفهرست اوافزوده‌اند و نیزاحتمال داردکه او مقاله‌ای در این باره نوشته ومانند بیشتراز کتابهای او ازبین رفته باشد وسپس این مقاله بجای‌آن‌جعل گردیده‌است . این‌کتاب را سرجس به‌سریانی‌ترجمه‌کرده‌است[4] .

ب) مواردی‌که رازی اشاره بکتابهای خودکرده با ارجاع به‌رسالهٔ بیرونی:

سمع الکیان (=سماع طبیعی) ، بیرونی شمارهٔ ۵۷ .

درکتاب الشکوك (ص۱۰) گوید :

« وقد افردنا لبعض رای من زعم ان التغیرات کون و ظهور فی کتاب سمع‌الکیان من قرأها علم ان فی‌هذا الکلام تقصیرعما یحتاج الیه » .

---

۱ - رازی ، شکوك ، ص۱۸ .

۲ - ابن ابی اصیبعه ، عیون الانباء ، ص۱۴۴؛ کلمهٔ «میمر» سریانی‌است و Mêmrâ تلفظ می‌شود. رجوع شود به دزی ، ذیل قوامیس عرب (پاریس۱۹۲۷)ج۲، ص۶۳۱ .

۳ - رازی، شکوك، ص۲۷ .

۴ - حنین ، رساله ، شمارهٔ ۶۶ .

فی الرّد علی السرخسی فی امرالطّعم المرّ [1] (= در ردّ بر سرخسی دربارهٔ مزهٔ تلخ)، بیرونی ۸۲

درشکوك (ص ۱۷) هنگام سخن در بارهٔ استدلال برعمل دارو از جهت طعم گوید:

« وقد افردنا لهذه المطالبات مقالة جعلنا رسمها فی الرّد علی احمد بن الطیّب السرخسی فی امرالطعم المرّ ».

فی انّ مرکز الارض ینبوع البرد (= دراینکه مرکز زمین منبع سرماست)، بیرونی ۷۷. درشکوك (ص۱۷) گوید:

« وکان جالینوس یری ان الرکن البارد هوالارض فقد وجب علیه ان الارض باردة باطلاقه والبارد باطلاق هوالذی لاشیٔ ابرد منه فهو اذن ابرد من الجمد وفی ذلک مخالفة الحسّ وتحتاج فی حلّ هذا الشک الی کلام کثیر وقد افردنا لذلک مقالة ».

فی کیفیّة الابصار [2] (= درچگونگی دیدن)، بیرونی ۱۰۵

درشکوك (ص ۵) گوید:

« وقد افردت النّظر فی هذا الرای مقالة ضخمة و بیّنت ان الابصار یکون بتشبّح الاشباح فی البصر وتعصّب ما قاله فی هذا الرای فی کتاب البرهان وفی سائر کتبه تعصّبا شافیا وما قلته هاهنا یجری فی غرض کتابنا هذا ».

فی الازمنة والاهویة (= درزمانها وهواها)، بیرونی ۸۵

درشکوك (ص ۲۵) هنگام بحث برسخن جالینوس مبنی براینکه برخی از طبایع حالشان درتابستان بهتراست گوید:

« ولکن لاینبغی ان یطول الکتاب بحلّه ولا بالجملة شیٔ من الشکوك التی فی کلامه فی الازمنة لانّها کثیرة جدًّا ونحتاج فیها من الکلام الی اضعاف هذا الکتاب ولانّا عازمون

---

۱ ـ دربارهٔ سرخسی در ص ۴۷ ـ ۴۵ این کتاب بحث بمیان آمد.

۲ ـ رجوع شود به ص ۹۷ این کتاب.

وبالله التوفیق علی عمل کتاب فی الازمنة نخصّه بهذا المعنی و نبحث فیه عمّا فی هذه المقالة وما فی کتاب الاهویة بحثا مستقصی ان شاءالله تعالی».

فی کیفیّة الاغتذاء (= درچگونگی اغتذا)، بیرونی ۶۷

درشکوك (ص۱۲) هنگام سخن دربارهٔ انجذاب واقسام آن گوید :

«وهذه ونحوها شکوك منحلة لولا انا لانحبّ تطویل هذا الکتاب بها لذکرنا حلها اجمع وقد ذکرنا ذلك فی المقالة عملناها فی کیفیّة الاغتذاء».

فی وجوب الاستفراغ فی اوائل الحمّیات (- درلزوم استفراغ پیش ازتب‌ها)، بیرونی ۴۰ .

درشکوك (ص۲۴) هنگام سخن دربارهٔ اینکه برای چه مزاجهائی پیش ازاوقات نوائب (= نائبه‌ها، نوبه‌ها) امساك ازغذا ویا استفراغ لازم است گوید:

«وقد ذکرنا ذکراً تامّا فی مقالة جعلنا عنوانها فی الاستفراغ فی ابتداء الحمّیات».

اختصار کتاب النبض الکبیر (= تلخیص کتاب بزرگ درنبض)، بیرونی۱۰۸

درشکوك (ص ۲۷) گوید :

«النبض الکبیر، انّ هذا الکتاب علی جلالته وشرفه کتاب کثیر الشکوك جدّا وقد عزمت والله المعین علی افراد شکوکه بکتاب نخصها استقصی فیه القول فیها».

فی البحث عمّا قیل فی کتاب الاسطقسات [و] فی طبیعة الانسان[1] (- در بحث دربارهٔ آنچه که دردو کتاب یعنی اسطقسات وطبیعة الانسان گفته شده)، بیرونی۸۶

ما قالت القدماء فی المبادی والکیفیّات (= آنچه که پیشینیان در بارهٔ مبادی و کیفیّات گفته‌اند)، بیرونی ۸۷ .

درشکوك (ص۱۲) گوید:

«کتابه فی الاسطقسات علی رای بقراط وکتابه فی تفسیر کتاب البقراط فی طبیعة الانسان

---

۱ - چنانکه ازشکوك برمی‌آید «کتاب اسطقسات» و «فی طبیعة الانسان» دو کتاب است لذا لازم دیده شد که واوی میان این دو درنص بیرونی افزوده شود.

انا نحتاج ان نحکی قبل ذکرنا ما فی‌هذین الکتابین مما لم یسلکك فیه جالینوس سبیل البرهان اصل‌القوم الذین یناقضهم جالینوس فنقول انهم یقولون...»

وپس ازبحثی مستوفی دربارهٔ موضوع فوق گوید:

«فقدبین انّ الکلام‌المکتوب فی کتاب‌الاسطقسات و کتاب‌طبیعة‌الانسان لایناقض من‌وضع‌ان‌هیولی‌النار‌والهواء والماء والارض اجرام صغار‌لاینقسم وان‌یتولد للکیفیات.... وقد افردنا للبحث عن تفصیل ما قیل فی‌هذین الکتابین ممّا تنحو نحومناقضة هذا الرای ، وعن ما قال القدماء فی الاسطقسات والمبادی والکیفیات کتابا».

فی‌جوّ الاسراب[1] (= درهوای نقاط زیرزمینی) ، بیرونی ۷۸.

در شکوك (ص ۲۳) در هنگام بحث برسخن جالینوس مبنی براینکه اجواف (= سوراخها وشکافهای زیرزمین) درزمستان وبهارگرم‌تراست. گوید:

«وقدبیّنا فی‌مقالة مفردة ان‌الحرارة التی نحسّها فی‌الشتاء فی‌ماء العیون واهویة‌المواضع الغامرة لیست من‌اجل انها فی‌نفسها فی‌هذه الحالة اسخن منها فی‌الصیف. لکن نحن نحسّها من اجل برد ابداننا کذلك کما نحس‌الماء الفاتر بعددخول الحمام وسخونة ابداننا بارد وان شئت تقف عن جمیع ما قلناه فی‌هذا الباب فاقرء هذه المقالة».

النفس‌الصغیر (= کتاب کوچك درنفس) ، بیرونی ۱۳۱

النفس‌الکبیر (= کتاب بزرگ درنفس) ، بیرونی۱۳۲

« وفیما ردّ به علی خروسبس فی‌عوارض النفس شکوك کثیرة لم یجب ان یطول بها هذا الکتاب لانا عازمون علی ان نکتب فی‌هذا الفن کتابا نستقصیه ان‌شاءالله تعالی ونذکر فی‌هذا الکتاب ما ینشکل علیه فی کتاب الاخلاق».

وهمچنین درموارد زیربحث‌هائی‌را بمیان‌آورده که با موضوعات برخی ازکتابهای اوتطبیق می کند هرچند نامی ازآن کتابها که نوشته یا می‌خواهد بنویسد نیاورده‌است :

---

۱ ـ کلمهٔ اسراب جمع‌سرب‌است بمعنی خانهٔ زیرزمین ناصرخسرو (دیوان‌ص۲۶) گوید:

درهزیمت چون زنی بوق ار بجایستت‌خرد ور نه مجنونی چرا می پای کوبی درسرب

فی العلّة التی صار الخریف ممرضا (= در علّت اینکه پائیز فصل بیماری آور است)، بیرونی ۵۰

درشکوك (ص ۲٤) هنگام بحث برسخن جالینوس دائر براینکه انقلاب اوقات سال موجب بیماری می گردد ، گوید:

« هذا الشکّ ینحل عن جریان الانقلاب فی الطبیعة یجعل فی السنة زمانین اوثلثة علیٰ طبیعة واحدة فانّه اذا صار الصیف خریفا کان خریفا فی سنة مخرج بذلک عن الاعتدال لامحالة فهذا الانقلاب بتولد الامراض اولی » .

فی العلّة الّتی لها یضیق النظر فی النور ویتّسع فی الظلمة (= درعلّت آنکه دیده دربرابرنورتنگ ودرتاریکی گشاده می گردد) ، بیرونی ۱۰٦

درشکوك (ص ٥) آنجا که درباره ابصار بحث می کند گوید:

« ومنها قوله انا اذا غمضنا احدی العینین اتسع نقب الناظر من الاخر فیعلم یقینا انّه یملاه جوهر جسمی وکان هذا الجوهر الجسمی لایجری الیه الّا فی حال تغمض الاخریٰ لم یکن یتّسعان جمیعاً فی حالة ویضیقان فی اخریٰ وقد نجد النواظر کلّها یتّسع فی الظلمة ویضیق فی النور » .

فی اللّذة (درلذت) ، بیرونی ٦٤

فیماجری بینه وبین شهیدالبلخی فی اللّذة (= دراجرای بحث میان اووشهیدبلخی درباره لذّت) ، بیرونی ٦٥

درشکوك (ص٦) گوید :

« فان ظن ظانّ انّ جالینوس یریٰ انّ ماینا له الانسان من عمره من اللذّه یرجّح علی ما یصل الیه من الالم او یوارثه (ظ : یوازیه) فلیعلم ان فلاطن وسایر الطبیعیین . قد اجمعوا علیٰ انّ اللّذة رجوع الی الطبیعة بالراحة من مولم » .

فی مقدار مایمکن ان یستدرك من النجوم عند من قال انّها احیاء ناطقة و من لم یقل ذلك (= دراندازه آنچه که ممکن است از ستارگان استدراك گردد نزد آنانکه قائل هستند

باینکه ستارگان زنده وگویا هستند وآنانکه قائل باین مطلب نیستند)، بیرونی ۹۷

درشکوك (ص۹) درپایان شکوك برکتاب برهان گوید:

« وقال جالینوس فی السابعة عشراقوالاً یروم ان یثبت بها ان الشمس والکواکب احیاء ناطقة لایقارب البرهان ولایلازمه بتّة وهذا ایضاً ممّاینبغی ان یظن به انه قاله لمساعدة اهل زمانه»[۱].

مطالبی که در کتاب شکوك مطرح گردیده بیشتر مربوط به طب است وفقط در آغازشکوك آنجاکه رازی سخن از کتاب البرهان جالینوس می آورد به بحث درمسأله حدوث و قدم عالم می پردازد بدین مناسبت دراینجا مسأله فوق را مورد بررسی بیشتری قرار می دهیم .

کتاب البرهان نخستین کتابی است که رازی بذکر شکوك آن پرداخته او می گوید که این کتاب پس از کتابهای آسمانی جلیل ترین وسودمندترین کتاب نزد من است ونخستین ایراد خودرا برجالینوس که مربوط به قدم وحدوث عالم است چنین بیان می کند :

« او (= جالینوس) در مقالهٔ چهارم از کتاب البرهان گفته است که عالم فاسد نمی شود زیرا اگر عالم فساد پذیربود نه اجسامی که درآن است بیك حال درنگ می کرد ونه ابعاد و مقادیر وحرکاتی که درمیان اجسام است و نیز روا می بود که آب دریاهائی که پیش ازما بوده نابود شده باشد درحالیکه هیچ یك ازاین چیزها نابود نشده وتغییر نیافته است ومنجّمان این هارا هزاران سال رصد کرده اند بنابراین لازم آید که عالم پیرنگردد و قابل فساد نباشد » رازی سپس چنین ایراد می کند:

« نخستین ایراد من براو اینست که گفتار فوق باآنچه که او درکتاب « ما یعتقده جالینوس رایاً » و در « التجربة الطبیّة » گفته است مغایرت دارد زیرا درآن دوکتاب او می خواهد بابرهان ثابت نماید که ممکن نیست که دانسته شود که آیا عالم قدیم است یامحدث

---

۱ - درص ۱۰ شکوك نیز رازی مطلبی را از جالینوس نقل کرده وگفته این را بجهت مساعدت اهل زمان خود گفته است.

درحالیکه در مقالهٔ چهام ازکتاب البرهان اقرارکرده و در چند جا بطور اطلاق گفته است که آنچه فاسد نمی‌شود مکوّن (= محدث) نیست و برهمهٔ آن کسان که کتابهای جالینوس را خوانده‌اند آشکار است که اوکتاب «ما یعتقده جالینوس رایاً» را پس از استواری و ثبات آراء خود تألیف کرده وآن آخرین کتاب و تألیف او بوده است. پس اگرآنچه را که درکتاب‌البرهان گفته حق و درست است برگشتن او از قول بقدم عالم بنحومطلق به قول به‌توقّف (= ندانستن که عالم قدیم‌است یا محدث) البته وجهی‌ندارد زیرا نتیجهٔ این دومقدمه یعنی — عالم فاسد نمی‌گردد — و — هرچه فاسدنمی‌گردد مکوّن نیست — اینست که — عالم مکوّن نیست — و این با گفتهٔ اوکه گفته است — ممکن نیست که دانسته شودکه عالم قدیم است یا محدث — مناقضت دارد»[1].

دانشمندان اسلامی پس‌از رازی نیزاظهارداشته‌اندکه جالینوس درمسألهٔ حدوث وقدم عالم شک داشته است ولذا نسبت «توقّف» را باوداده‌اند. اینک چند مورد از آن‌را دراینجا ذکرمی‌کنیم وسپس به این بحث می‌پردازیم که این نسبت محتملاً ازکجاناشی شده وچگونه بتدریج شیوع پیداکرده است:

۱ — مقدسی درفصلی که‌آن را تحت عنوان «فی ابتداء الخلق» آورده پس از نقل اقوال مختلف گوید:

«ناشی مذاهب آنان را در جمله‌ای خلاصه نموده وگفته است که آنان برچهار طبقه‌اند: طبقه‌ای که قائل به‌قدم طینت وحدوث صنعت‌اند، وطبقه‌ای که قائل بحدوث طینت و صنعت هردواند، وطبقه‌ای که شک نمودند و ندانستندکه‌آیا آن قدیم است یا حادث بجهت‌آنکه ادلّهٔ دوطرف‌را متکافی یافتند وجالینوس گفته‌است چه می‌شود برمن اگرندانم که‌آن قدیم است یا حادث ودرصناعت طب مرا بدان حاجت نیست»[2].

۱ - رازی، شکوک، ص۲.

۲ - مقدسی، البدء والتاریخ، ج۱ص۱۴۲. متن البدء والتاریخ ازدوجهت‌نادرست‌است

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

۲ ــ غزّالی متوفی ۵۵۰ در نخستین مسأله ازکتاب خود «تهافت الفلاسفة» که بردّ فیلسوفان می‌پردازد اختلاف آنان‌را درقدم‌عالم بیان می‌دارد وپس‌ازنقل‌عقیدهٔ افلاطون که عالم را مکوّن ومحدث می‌دانسته عقیدهٔ جالینوس را بدین نحو بیان می‌کند:

«جالینوس در پایان عمرخود درکتابی‌که‌آن را ما یعتقده جالینوس رأیاً نامیده توقف‌را دراین مسأله اختیارنموده وگفته است‌که اونمی‌داند‌که عالم قدیم است یا محدث وبساکه ممکن نیست‌که دانسته شود. و این نه ازجهت قصورراوست بلکه ازجهت‌آنکه این مسأله فی‌نفسه برعقل دشواراست»[۱].

۳ ــ موسی بن میمون قرطبی متوفی ۶۰۲ درکتاب الفصول خود قسمتی از مقالهٔ یازدهم‌کتاب منافع الاعضاء جالینوس‌را که مربوط باینست‌که خداوند فقط قادراست که درمادّه معیّن ومناسب چیزی را ایجاد وخلق نماید وبرغیرآن قادرنیست نقل می‌کند ومی‌گوید این عقیده براصل قدم عالم استوار است در حالیکه جالینوس بارها تصریح کرده‌که در این مسأله شکّاك است و نمی‌داند که جهان قدیم است یا محدث[۲]. و نیز او درکتاب دلالة الحائرین می‌گوید: «ابو نصرفارابی جالینوس را تحقیرکرده است براینکه او اظهار داشته‌که مسألهٔ قدم عالم چنان دشوار است‌که برهانی برای‌آن دانسته

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

که لازم است استدراك گردد. یکی اینکه ذکر یک گروه که عبارتند از آنان که قائل به‌قدم طینت و صنعت هردوهستند حذف شده وفقط سه‌طبقه از آن چهار طبقه یاد شده‌اند، دیگراینکه کلمهٔ «صنعت» در متن کتاب بصورت «صبغت» دیده می‌شود در حالیکه بدون شک کلمهٔ صبغت نادرست است و این تعبیر طینت و صنعت درکتاب التوحید ماتریدی (نسخهٔ خطی کمبریج)، ص ۲۸ و درمالللهند بیرونی، ص ۱۶٤ دیده می‌شود.

---

۱ ـ غزالی، تهافت الفلاسفة، ص٤٨.

۲ ـ ابن میمون، رد موسی بن میمون (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره جلد ٥، جزء ۱، قاهره ۱۹۳۷)، ص۸۷.

نیست »[1] .

۴ ــ فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ در اربعین خود می‌گوید:

« آراء ممکنه دربارهٔ عالم از پنج متجاوز نیست ، الف ــ اجسام بذات و صفات محدث‌اند. ب ــ بذات وصفات قدیم‌اند. ج ــ بذات قدیم و بصفات محدث‌اند . د ــ بصفات قدیم و بذات محدث‌اند. ه ــ توقف در هر یک از این اقسام » .

او سپس بترتیب قائلان این آراء را چنین بیان می‌کند:

« نخستین قول بیشتر از ارباب ملل است که عبارتند ازمسلمانان و یهود ونصاری ومجوس .

دومین قول برخی ازفیلسوفان است .

سومین قول بیشتر از فیلسوفان است که پیش ازارسطو بوده‌اند.

چهارمین بالبداهة معلوم البطلان است ولذا کسی بآن قائل نشده‌است .

احتمال پنجمین توقف در این اقسام وعدم قطع بهر یک ازآنهاست و آن قول جالینوس است »[2].

۵ ــ قاضی بیضاوی متوفی ۶۸۵ درطوالع الانوار درست مانند فخررازی پس از نقل آراءِ مختلف درحدوث اجسام گوید: « جالینوس درهمه توقف نموده است»[3].

---

۱ - ابن میمون ، دلالة الحائرین ، ص ۲۹۲ . ابن میمون دلائل ارسطو وپیروان او را دربارهٔ قدم عالم ناکافی دانسته‌است رجوع شود به دلالة الحائرین ص ۲۴۰ . پیش از ابن میمون فیلسوف یهودی دیگر یعنی سعید بن یوسف الفیومی متوفی ۹۴۲ میلادی دلائلی بر اینکه خداوند اشیاء را « نه از چیزی » آفریده است اقامه کرده وگفته است ما این مطلب را بوسیلهٔ نبوت پذیرفته‌ایم واین دلائل را برای غیر متشرعان یاد می‌کنیم. رجوع شود به : الامانات و الاعتقادات ، ص ۳۶ .

۲ - فخرالدین رازی ، الاربعین فی‌اصول الدین ، ص۱۳ ؛ فخر رازی عین این مطلب را نیز درکتاب المحصل ، ص ۸۶ یاد کرده‌است.

۳ - بیضاوی ، طوالع الانوار (در حاشیه شرح مواقف) ، ج ۱ ص ۲۴۶ .

۶ ــ شمس‌الدین بن محمود اصفهانی متوفی۷۴۹ درمطارح الانظارفی‌شرح لوامع الانوارعبارت متن‌را بهمان کیفیّت بدون هیچ‌گونه توضیح نقل کرده‌است[۱] .

۷ ــ قاضی‌عضد ایجی متوفی۷۵۶ درکتاب مواقف بسیاق فخررازی پنج‌مذهب را ذکر وسپس گوید: «پنجمین که قول به‌توقف‌است عقیدهٔ جالینوس‌است»[۲].

۸ ــ میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ در شرح عبارت فوق چنین گوید:

«زیرا ازاو (= جالینوس) حکایت کرده‌اندکه دربیماری مرگ به‌برخی‌ازشاگردان خودگفته‌است این‌را ازمن بنویسیدکه من ندانستم عالم قدیم است یا محدث ونفس ناطقه مزاج است یا غیر مزاج واقران او او را بدین سرزنش کردند درآن هنگام که از سلطان زمان خود خواسته بودکه لقب «فیلسوف» را باو عطا کند»[۳].

اگردرسایرکتب کلامی و فلسفی اسلامی نیز تفحّص و استقراء بعمل‌آید کما بیش همین نظردربارهٔ جالینوس دراین مسأله دیده می‌شود وچند مورد فوق برای منظوری که دراین فصل مورد توجّه است کفایت می‌کند. اینک به بحث دربارهٔ موارد بالا پرداخته می‌شود .

مأخذ مقدسی چنانکه دیده شد ابوالعبّاس ناشی است . ناشی از متکلمان معتزله است که در بغداد ساکن بوده و روش فیلسوفان را درکلام بکار می‌برده[۴] و مناظرات بسیاری بامعاصران خود داشته‌است[۵] . اوکتابی درنقض طب نوشته‌که محمدبن‌زکریای

۱ ـ اصفهانی ، مطارح الانظار فی شرح طوالع الانوار ، ج۱ص۲۰۰ .

۲ ـ ایجی ، مواقف ، ص۴۹۱ .

۳ ـ جرجانی،شرح مواقف،۴۹۱ .

۴ ـ ابن الندیم ، الفهرست (ارمغان علمی) ، ص ۷۴

Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement From Ibn al-Nadim's Kitāb-al-Fihrist *Professor Muhammad Shafi, Presentation Volume.*

۵ ـ ابن المرتضی،طبقات المعتزلة ، ص۹۲ .

رازی آن‌را ردّ کرده‌است[۱] ودر مسألهٔ حدوث وقدم دارای رای ونظر بوده ازجمله آن‌که گفته‌است که شیء بقدیم اطلاق می‌شود و اطلاق شیء برحوادث از باب مجاز و توسّع است[۲]. وفات اورا درسال ۲۹۳ نوشته‌اند ازاینجا می‌توان حدس زد که ناشی درجریان علمی بغداد بوده وازآثار ترجمه‌شدهٔ فیلسوفان وپزشکان آگاهی داشته‌است وآراء آنان‌را درمسألهٔ حدوث وقدم طبقه بندی کرده ودرجملهٔ کوتاهی آورده‌است وچون دلیل طبقهٔ آخرین‌راکه شکّ درمسألهٔ فوق داشته‌اند تکافؤ ادلّه ذکرکرده است می‌توان گمان برد متن ترجمهٔ یکی ازآثارجالینوس را در دسترس داشته است زیرا چنانکه پس ازاین یاد خواهدشد جالینوس درالتجربة‌الطبیّة دراین مورد تصریح بکلمهٔ تکافؤ ادلّه کرده‌است.

واطلاق کلمهٔ «طینت» بجای هیولیٰ ومادّه درآن روزگارامری رایج بوده‌است[۳].

---

۱ - بیرونی، رساله، شمارهٔ ٥. رجوع شود به‌صفحه ۴۲ و ۹۵ این کتاب.

۲ - جوینی، الشامل فی‌اصول، الدین کتاب اول، ص ۳۵.

۳ - سلیمان پینس‌می گوید استعمال کلمهٔ «طینت» بمعنی‌هیولی مورد اقتباس فیلسوفان یهودی قرارگرفت وآنان لفظی مشابه با آن‌را درعبری برای این منظور انتخاب کردند و این استعمال قبل‌ازتألیفات فلسفی یهود درقرون وسطی بی‌سابقه بوده‌است. رجوع شود به مذهب الذرة عندالمسلمین و علاقتها بمذاهب الیونان والهند، ص ۴۰. آنچه که بنظر می‌آید اینست که این کلمه ازکلمهٔ «طین» که درآیهٔ: «خلقتنی من‌نار و خلقته من طین» بکار رفته گرفته شده که دراین حدیث بصورت «طینت» دیده می‌شود: «خمرت طینة آدم بیدی‌اربعین صباحاً» وچنانکه پس از این دیده می‌شود در برخی از منابع الطینة و الخمیرة آمده است. کندی متوفی ۲۵۲ هنگام بحث ازجوهر ومحمولات جوهر سخن از موجود باطینت وموجود بی‌طینت بمیان آورده. الرسائل الکندی الفلسفیة، ج ۱ ص ۳۷۰؛ جاحظ متوفی ۲۵۵ می گوید دهریان را عقیده بر آنست که طینت قدیم است. الحیوان، ج ۷ ص ۱۲؛ ابومنصور ماتریدی متوفی ۳۳۳ هنگام ذکر اقاویل مدعیان قدم عالم گوید برخی ازآنان قائل به قدم طینت ـ که آن اصل است ـ وحدوث صنعت هستند. وپس از ذکر دوگروه دیگر گوید و برخی از آنان قائل

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

ازعبارت غزّالی می‌توان حدس زد که او شکوك رازی را دراختیار داشته بدلیل اینکه اولاً استناد بگفتهٔ جالینوس درکتاب « ما یعتقده رایاً » می‌کند که رازی هم بهمان استناد کرده‌است وثانیاً عبارت « لایمکن ان یعرف » را آورده که دررازی « لایمکن ان یعلم » دیده می‌شود و ثالثاً تصریح می‌کند که این کتاب را جالینوس درآخر عمر نوشته که رازی عیناً گفته‌است که آن آخرین کتاب وتألیف جالینوس بوده‌است واین امردررسالهٔ حنین هم ذکرنشده‌است. ودلیل قاطع‌تر ومحکم‌تر آنکه غزّالی درجای دیگر از تهافت‌الفلاسفه عین استدلال رازی‌را که درایراد دوم خود برسخن جالینوس می‌آورد ذکر کرده‌است و بسیارجای تأسّف است که مأخذ ومنبع‌را بهیچ وجه یاد نکرده‌است.

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

باصلی هستند وآن‌را هیولی نامیده‌اند. کتاب التوحید ، ص۲۸ ؛ ابوریحان بیرونی هنگام نقل عقیدهٔ‌آنان که بقدم‌ماده معتقدند گوید مقصودآنان از خلق‌ابداع‌از لاشیء نیست‌بلکه‌صنعت‌در طینت است . ماللهند ، ص ۱٦٤ ؛ مؤلف البدء والتاریخ هنگام ذکر ادیان ثنویه گوید‌آنان قائل بقدم باری وطینت وعدم وصورت و زمان و مکان وعرض هستند. البدء و التاریخ ،ج ٤ ص۲٥ ؛ سعودی در التنبیه والاشراف ، ص ۸۱ و ابن حزم در الفصل ،ج۱ ص ۲٤ الطینة والخمیرة را باهم ذکرکرده‌اند. از موارد بالا بدست می‌آید که کلمهٔ طینت در آغاز بیشتر از هیولی استعمال می‌شده وازگفتهٔ ماتریدی بر می‌آید که هیولی هم درهمان وقت پاپای طینت بکار می‌رفته خاصه که مقدسی در البدء و التاریخ ،ج۱ ص ۳۹ تصریح می‌کند که جوهر را بنامهای طینت،ماده ، هیولی،جزء ، عنصر، اسطقس می‌نامند واین استعمال‌های مختلف مورد نظر فیلسوف قرن ۱۳ هجری حاجی ملاهادی سبزواری بوده آنجا که گفته:

اسماءها فی الاصطلاح تختلف — بالاعتبارات التی الان اصف
فعنصر من حیث منها التئما — و اسطقس اذ الیها اختتما
موضوع اذ بالفعل جا قبولا — من حیث ما بالقوة هیولی
لاشتراك بین ما استعده — من صور فطینة و مدة

رجوع شود به‌شرح غرر الفرائد (شرح منظومهٔ حکمت) چاپ سنگی تهران، ص۲۱٦ .

وامّا ابن میمون احتمال قوی می‌رود که گفتهٔ خود را ازشکوك رازی گرفته باشد زیرا ابن میمون مسلماً شکوك رازی را دراختیار داشته بدلیل آنکه درآغازشکوك خود برجالینوس تصریح کرده است که من در این مورد روش رازی را نمی گیرم که بغیرطب پرداخته‌است بلکه‌من برمطالب‌طبی براوشکوك واردمی‌سازم و کیفیّت‌ایراد اوبرجالینوس به کیفیّت ایراد رازی مشابهت‌دارد بدین معنی که نخست مسأله‌ای‌راکه جالینوس برقدم عالم بنیاد نهاده ذکرکرده و سپس برای نشان دادن تناقض گفتار اوعقیدهٔ او را مبنی بر توقف‌درآن مسأله‌آورده‌است.

فخرالدین رازی فیلسوف ومتکلم مشهورکه میراث فلسفی وکلامی اسلاف خودرا نظم منطقی داده است این مسأله را نیز پیوسته ومنظّم نموده وطینت وصنعت را که بیشتر رنگ فلسفی دارد تبدیل بذات و صفات کرده تا رنگ کلامی بآن بدهد و چهار طبقه را تبدیل به پنج طبقه نموده زیرا که حصرعقلی‌ازضرب دو(= قدم‌وحدوث) دردو(=ذات وصفات) چهارمی‌شود و با افزودن عقیدهٔ توقّف بآنها پنج می گردد هر چندکه یک فرض‌آن بدیهی‌البطلان است.

نه تنها متکلمان سنّی مانند بیضاوی و اصفهانی و ایجی و جرجانی در اظهار خود دربارهٔ آراء دربارهٔ عالم‌وعقیدهٔ جالینوس ازگفتهٔ فخررازی اقتباس کردند بلکه متکلمان شیعی نیزدربحث حدوث اجسام طبقه‌بندی فخرالدین رازی را بکاربرده‌اند . حسن بن یوسف مطّهرمعروف بعلّامه‌حلّی متوفی۷۲۶ اساس‌این‌طبقه‌بندی‌را ازفخررازی گرفته ونام‌قائلان‌آراءِ چهارگانه‌را هم‌آورده یعنی‌آنچه‌را که فخررازی باجمال برگزار کرده‌او تفصیل داده‌است یعنی گفته دومین رأی ازارسطو و ثاوفرسطس و ثامسطیوس و ابونصر و ابن سیناست و سومین مذهب انکساغورس و فیثاغورس و سقراط و ثنویه است[۱] .
حاجی ملّاهادی سبزواری آخرین فیلسوف ومتکلم شیعی متوفی ۱۲۸۹ نیز بهمین روش گفته است :

---

۱ ـ علامه حلی، انوار الملکوت فی‌شرح الیاقوت، ص۲۸ .

جسم قدیم الذات والصفات او محدث کلتاهما او آنی

ایضاً قدیم الذات محدث الصفة وعکسه لم یرو عن ذی معرفة[1]

وسپس درشرح نام آن حکما که دارای عقائد نامبرده بوده‌اندآورده است.

داستان سخن دم مرگ جالینوس که میر سیدشریف نقل کرده ممکن است منشأدرستی نداشته باشد و محتمل است که موضوع آخرین کتاب جالینوس که در رازی آمده ودرغزالی بصورت آخرعمر دیده می‌شود پروبال یافته و تبدیل به بیماری مرگ شده باشدوسپس داستان وصیت او بشاگردان از آن پیدا آمده است وتوقف جالینوس درمسألهٔ دیگر یعنی دراینکه نفس ناطقه مزاج است یاغیر مزاج بآن افزوده گشته است. شکی نیست که جالینوس دربسیاری ازمباحث نظرقطعی خود را اظهارنمی‌دارد وباحتیاط علمی عمل می‌کند و لذا بنظر شاک و متوقف می‌نماید واین موضوع جسته گریخته هم از آثار او و هم ازآثار دیگران برمی‌آید. او خود درکتاب «درمان هوی وخطای نفس» برواقیان واپیکوریان و مشائیان حمله می‌کندکه آنان درمسائل مهم مانند مسألهٔ عالم ومسألهٔ خلاء باهم مخالف هستند وعلیه یکدیگرحجت‌هائی اقامه می‌کنند که به جدل بیشترشبیه است تا به برهان ریاضی. وسپس گوید همه برهوی سخن می‌گویند و رؤیای خود را می‌بینند[2]. مؤلفان رسائل اخوان الصفا می‌گویندآنان که شناخت جوهر نفس را منکرند می‌گویند این علمی است که ممکن نیست دانسته شود و بقول جالینوس متمسک می‌شوند که گفته است من جوهرنفس‌را نمی‌دانم[3]. ابن رشد در بارهٔ قوهٔ مصور گوید که این قوه باعضومخصوصی فعل خودرا انجام نمی‌دهد و بدین‌جهت جالینوس شک کرده وگفته است که من نمی‌دانم که این قوه خالص است یا نه[4]؟ و این

---

۱ - حاجی ملاهادی سبزواری، شرح غرر الفرائد، چاپ سنگی، ص۲۰۷.

۲ - جالینوس، در درمان هوی وخطای نفس، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

۳ - رسائل اخوان الصفا، ج ٤ ص۱۸۱.

٤ - ابن رشد، تفسیر ما بعدالطبیعة، ص ۸۸٤؛ و نیز تهافت التهافت، ص ۲۱۲ و ۷۷.

میمون می‌گوید چه چیز موجب شده که طبیعت زمان بر بسیاری از اهل علم همچون جالینوس ودیگران پنهان بماند که متحیّر شوند دراین که آیا زمان حقیقت واقعی دارد یا نه[۱].

بنابراین می‌توان حدس زد که نظر شک نمای جالینوس درمسائل فوق در پرو بال گرفتن نسبت توقف اودرمسألهٔ عالم بی تأثیر نبوده‌است .

آنچه که دراین‌باره می‌توان گفت اینست که درهمهٔ منابعی که ذکرشد نسبت عقیدهٔ توقف بجالینوس باجمال برگزارشده وکلمهٔ «توقف» بدون هیچ‌گونه تفسیری بوسیلهٔ دانشمندان پس از رازی نقل گردیده است وچون بیشترفلاسفهٔ اسلام جانب ارسطو را گرفته بودند احتمال بسیارکم می‌رودکه آثار جالینوس مورد توجّهشان قرارگرفته باشد و ازهمین جهت بسیاری از دانشمندان اسلامی که متمایل با فکار ارسطوئی بودند مستقیماً رازی را مورد حمله قرارداده‌اند وکمتر نقض و ایراد خود را متوجه منابع رازی کرده‌اند پس می‌توان حدس زدکه نسبت توقف بجالینوس درمسألهٔ حدوث وقدم عالم نخستین‌بار بوسیلهٔ رازی درمیان مسلمانان عرضه شده‌است وغزّالی هم آن‌را حربهٔ خوبی یافته تا در تهافت خود برعلیه فلاسفه بکار ببرد و چون غزّالی بسیار مورد توجه دانشمندان اسلامی خاصه اشعریان بوده متکلّمان همه‌آن را بهمان کیفیّت نقل کرده‌اند وکمتر می‌توان احتمال دادکه‌دانشمندان اسلامی ازگفتهٔ ناشی آن‌را اخذکرده باشند زیرا اوّلاً متکلمان اشعری توجّهی به‌گفتهٔ معتزلیان نداشته‌اند خاصّه‌آنکه ناشی باواردکردن مسائل فلسفی درکلام وجههٔ خودرا درمیان متکلمان ازدست داده بوده است[۲]. ودلیل دیگراینکه هیچ یک از دانشمندان کلمهٔ «تکافؤ» ادلّه راکه ناشی درگفتهٔ خودآورده ذکر نکرده‌اند و دلیل سوم اینکه موضوع آخرعمر وآخرین کتاب درگفتهٔ ناشی مطرح نگردیده درحالیکه در شکوك رازی و تهافت غزّالی و شرح مواقف بآن تصریح شده است . حال باید دیدکه رازی که بنا بدلائل فوق سرسلسلهٔ این نسبت است این مطلب را چه‌گونه بدست‌آورده

---

۱ ـ ابن میمون ، دلالة الحائرین ، ۲۸۱ .

۲ ـ ابن ندیم ، الفهرست (ارمغان علمی) ، صفحهٔ ۷۴ .

و از روی چه مأخذی این حکم را دربارهٔ جالینوس کرده و درحکم خود تا چه اندازه صائب بوده‌است. اودرچند مورد درکتاب الشکوك اشارهٔ به برخی از عقائد جالینوس کرده که مبتنی برعقیده بقدم عالم است وسپس درهمهٔ آن موارد گفته این گفتاراوباآنچه که اودرکتاب « التجربة الطبیّة » و « مایعتقده رایاً » گفته‌است مناقضت دارد زیرا درآن دوکتاب تصریح کرده‌است که ممکن نیست که دانسته شود که عالم قدیم است یا محدث. اینکه رازی دوکتاب فوق‌را برای اظهاراین مطلب برگزیده ممکن است بجهت آن بوده که جالینوس اولی یعنی تجربهٔ خودرا درآغازجوانی یعنی پیش از بیست‌ویک سالگی[1] تألیف کرده و دومی یعنی‌اعتقادات خودرا درپایان عمرخودنوشته‌است ورازی می‌خواسته استمرار ودوام عقیدهٔ اورا درطیّ زمانی‌درازنشان بدهد. ترجمهٔ عربی مایعتقده رایاً در دست نیست تابتوان دانست که جالینوس بچه کیفیّت این موضوع را بیان‌کرده فقط از رسالهٔ حنین برمی‌آید که این کتاب یک مقاله‌ای‌شامل‌دانستنی‌ها ونداستنی های‌جالینوس بوده‌است خوشبختانه ترجمهٔ عربی « التجربة الطبیّة »[2] که بوسیلهٔ حبیش انجام یافته در

۱ - ریچارد والزر R. Walzer درمقدمهٔ التجربة الطبیة گوید که این کتاب پیش از سال ۱۰۰ میلادی درشهر پرگاسون نوشته شده در زمانی که نویسندهٔ آن بیست و یکسال‌تمام نداشته‌است، مقدمه ص ٥.

۲ - متن یونانی آزمایش پزشکی جالینوس مفقود شده ولی ترجمهٔ عربی آن درسال ۱۹۳۱ بوسیلهٔ ریتر H. Ritter درقسطنطنیه (فهرست ایاصوفیه شمارهٔ ۳۷۲٥ ورق ۱۳٥ب تا ۱۸۲ب) بدست آمده است از آغازکتاب برمی‌آید که حنین آن‌را از یونانی بسریانی نقل و سپس‌حبیش آن‌را از سریانی بعربی ترجمه کرده‌است متن عربی التجربة الطبیة بانضمام ترجمهٔ انگلیسی و مقدمه درسال ۱۹٤٤ بوسیلهٔ والزر تحت عنوان زیر چاپ شده‌است:

Galen on Medical Experience

مقاله‌ای دربارهٔ این کتاب ویادداشتهائی دربارهٔ کیفیت ترجمه درمیان مسلمانان‌وچند نکته دربارهٔ متن عربی بوسیلهٔ فرانز رزنتال درمجلهٔ ایزیس شمارهٔ ۳٦ سال ۱۹٤٥، ص ۲٥۱ تا ۲٥٥ چاپ شده‌است.

دست وعباراتی‌را هم که ازآن توقف جالینوس استنباط شده موجود می‌باشد.

جالینوس در این کتاب می‌خواهد با استناد بگفتار پیشینیان از پزشکان و فلاسفه اظهار بدارد که فن‌طب درآغازامر بوسیلهٔ قیاس وتجربه باهم استخراج گردیده وهرکه هردو را بکار بندد خوب می‌تواند بدرمانهای پزشکی بپردازد . او به اسقلیبیادس از اهل بیثونیا حمله می‌کند ومی‌گوید او که نه ازقدما شرم دارد ونه ازحق وحقیقت باچرب‌زبانی وخود خواهی بطعن تجربه پرداخته و در این مورد گفتار متناقضی را ایرادکرده که جز برجنون و هزل برچیزی دیگرحمل نتوان کرد اوگفته که اگر تجربه همراه با قیاس نباشد قابل اعتماد نیست و نیز اظهار داشته که تجربه هیچ‌گاه وجود پیدا نمی‌کند زیرا هیچ چیز بریک مثال دو بار یا سه بارآشکار نمی‌گردد[1] .

جالینوس سپس خودرا از معرکه خارج تصوّرمی‌کند ودرکتاب خود محکمه‌ای تشکیل‌می‌دهد که درآن صاحب‌القیاس[2] وصاحب التجربة[3] درمحضرقاضی‌حاضرمی‌شوند وهریک برعلیه حریف خود اقامهٔ دعوی می‌کند و دربرابرحملات او بدفاع می‌پردازد .

---

۱ - جالینوس ، التجربةالطبية (متن عربی)،ص۲ .

۲ - The Dogmatist

۳ - The Empiricist . درزمان جالینوس سه مکتب مهم طبی وجود داشت یکی مکتب اصحاب قیاس Dogmatsim که تحت‌تأثیر افکار ارسطوئی قرارداشتند و می کوشیدند که میان آراء پزشکان قوس Cos و سیسیل Sicily آشتی دهند پیشوای این فرقه دیوکلس کاریستوسی Diocles of Carystos بود.دوم مکتب اصحاب‌تجارب Empirical مؤسس‌این مکتب سرابیون اسکندرانی Serapion of Alexandria بود که با آراء بقراط وهمچنین آراء اصحاب قیاس بشدت مخالفت می‌ورزید. سوم مکتب اصحاب حیله Methodism این‌مکتب در رم بوسیلهٔ اسقلیبیادس تأسیس شد وشاگردان اواز جمله ثاسلس Thessalos عقائد او را گسترش دادند. برای تفصیل رجوع شود به‌کتاب « جالینوس پرغامسی » ازسارتون :

G. Sarton, *Galen of Pergamon*, p. 30-36

جالینوس تصریح می‌کند باینکه نقض تجربه و دفاع از تجربه سخن خود او نیست بلکه نقض تجربه سخن مردی از اصحاب قیاس است که عقیدهٔ او شبیه به عقیدهٔ اسقلیبیادس و دفاع از تجربه کلام مردی از اصحاب تجارب است که می‌تواند مینودوطوس[۱] یا سرابیون[۲] و یا ثاودوس[۳] باشد[۴].

نقل مناظرهٔ فرضی این دو تن ازحوصلهٔ این گفتار خارج است ولی برای اینکه محلّ ومقام سخن جالینوس دربارهٔ حدوث وقدم عالم و اظهار توقف او بخوبی ملاحظه گردد قسمت کوتاهی که پیش از قسمت مورد بحث ما است دراین‌جا ذکرمی‌شود.

صاحب قیاس بردّ صاحب تجارب چنین گوید:

«آنان(= اصحاب تجارب) حفظ چیزهائی را که بارهای فراوان دیده شده باشد

۱- Menodotos

۲- Serapion

۳- Theodosius

۴- جالینوس مناظرهٔ میان صاحب قیاس و صاحب تجارب را در این کتاب آورده تا بدان ذهن خواننده را ریاضت دهد و او را آماده سازد تاکتابی‌را که در بارهٔ « فرقهٔ فاضله » نوشته است آسان‌تر دریابد. التجربة الطبیة. ص ٤ . توضیح آنکه جالینوس دوکتاب دربارهٔ فرقه های طبی نوشته یکی مختصر برای دانشجویان و دیگری مفصل که همان «فرقهٔ فاضله» باشد. جرج سارتن،ص۲٦ . گفتگو در بارهٔ فرقه های طبی بوسیلهٔ آثار جالینوس دراسلام وارد شد چنانکه در دورهٔ الواثق بالله بحث دربارهٔ اینکه آراءکدام یک از سه فرقه یعنی اصحاب القیاس و اصحاب التجارب و اصحاب الطب‌الحیلی مورد قبول جمهور طبیبان است در جریان بوده‌است. مروج الذهب ، ج ٤ ص ۷۹ . نسخه‌ای ازفرق الطب جالینوس ترجمهٔ حنین در کتابخانهٔ ایا صوفیا ۳۵۸۸ (۱)- ف ۷۵۷ موجود است. فهرس المخطوطات المصورة ، ص ۱۳۷ ونسخهٔ دیگری درکتابخانهٔ پاریس بشمارهٔ ۲۸٥۹ دیده می‌شود مجلهٔ آینده مجلد۲، ص۹۰۵ ونیزنسخه‌ای ازجوامع فرق‌الطب جالینوس از یحیی النحوی در موزهٔ بریتانیا تحت شمارهٔ ۱۷ شرقی وجود دارد.رجوع شود به مقالهٔ تمکین Owsei Temkin ، (ماخذ پیشین) ص ٤۱٤.

تجربه می‌نامند و این ترکیب شده از چیزهائی که یک بار یک بار دیده شده و ازآنجا که اگرچیزی یک‌بار دیده شده باشد غیرصناعی‌است آن چیزی که بارها دیده شده نیزغیر صناعی‌است زیرا این ازهمان یکباریکبار دیده‌شده‌ها ترکیب یافته‌است وباید بمابگوئید که تعداد این بارهای فراوان چنداست زیرا ما هم می‌خواهیم امور را همچون شما با حفظ ورصد دریابیم »[1].

صاحب تجارب چنین پاسخ می‌دهد :

« بطور مطلق نمی‌توان عدد معینّی را برای این امر نشان داد زیرا تعداد این امر درچیزهای مختلف تغییر می‌کند[2] و در این مورد باید آنچه راکه در میان مردم معروف است و حسّ آن را در می‌یابد متابعت نمود و به بحث ازسبب هریک نپرداخت و برای روشن شدن این امر مثالهای بسیاری را می‌توان آورد : کودکان در مکتب با یک‌بار شنیدن یا دیدن حروف هجاء را نمی‌آموزند بلکه نیازمند به شنیدن یا دیدن بارهای متعدّد هستند امّا در بارهٔ اینکه بچند بار نیازمندند بحث نمی‌توان کرد زیرا سودی برآن مترتّب نیست[3] و همچنین است امر در بارهٔ کودکانی که در نزد استادان به فراگرفتن فن مسگری و درودگری و نگارگری و زرگری می‌پردازند[4] بنابراین با توجه بروش مردم در سایر صناعات می‌توان پی‌بردکه چیزی که بارهای فراوان دیده می‌شود استوار و صناعی می‌گردد . و امّا جستجوی از علتّی که آن را صناعی واستوار می‌گرداند و بحث دراینکه از چه زمان استواری وصناعی بودن آن آغازمی‌گردد زائد و بلاطائل است »[5].

---

۱ ـ جالینوس ، التجربة الطبیة ، ص۱۲ .

۲ ـ مأخذ قبل ، ص۱٤ .

۳ ـ مأخذ قبل ، ص۴۳ .

٤ ـ مأخذ قبل ، ص٤٤ .

۵ ـ مأخذ قبل ، ص۴۵ .

صاحب تجارب پس از بیان مقدّمات فوق که بطریق اختصار نقل شد چنین بسخن خود ادامه می‌دهد:

« پس از این مقدّمات تو می‌گوئی بعلّت اینکه من نمی‌توانم توصیف کنم که چه‌گونه چیزی که بارهای فراوان دیده شده است حقیقةً استوار و صناعی می‌گردد آنچه را که برای حواسّ آشکار می‌گردد انکار کنم؟ من آن سوفسطائی نیستم که کارش اینست که به نقض اغالیط بپردازد و یا آنهارا ترکیب و تألیف کند و نه آن احمق که بدون درنگ و تأمّل شما را درآنچه که می‌گوئید تصدیق نماید. و من چیزهای دیگری را می‌یابم که البتّه برحسب قیاس وقول نادانستنی است ولی سزاوار نیست که بصرف اینکه برما آشکار نیست ازآنها اجتناب ورزیم و دوری گزینیم ، وگر نه ما را آگاه سازید که چرا دروقتی که نمی‌توانید ایراداتی که درمورد حرکت و مزاج و دیگر چیزها وارد می‌شود درهم بشکنید آنچه را که برای حواس آشکار می‌گردد می‌پذیرید و تصدیق می‌کنید؟ از جمله اجسامی که با یکدیگر امتزاج می‌یابند از دو حال خارج نیستند که یا برخی داخل برخی دیگر می‌شوند و یا آنکه برخی برطریق مجاورت به برخی دیگر ضمیمه می‌گردند آنانکه معتقدند که جوهر روانیست که حل گردد و اجزاء آن تفرق پذیرد قول باینکه اجسام متمازجه برطریق مجاورت بیکدیگر منضم می‌گردند را قبول نمی‌کنند زیرا چنین می‌پندارند که دارندگان این عقیده وجود خداوند وعنایت او را بامرخلق و بجوهر نفس و جوهرطبیعتی که خاص آن دو است منکر هستند و این امر چنان قبح و شناعت دارد که ورای آن غایتی متصوّر نیست وفقط احتمال دیگر می‌ماند وآن اینکه اجسام متمازجه برخی داخل برخی دیگر می‌شوند و تصوّر این امر چندان آسان نیست و من ازگمان در آن دور هستم تا چه رسد به فهم و معرفت آن زیرا توهّم و اندیشهٔ اشغال کردن دوجسم یا سه و بیشتر از آن یعنی چهار و پنج جای معیّن واحدی را آسان نیست درصورتیکه در هرحال یکی از دو احتمال فوق (= تمازج بطریق تداخل ، تمازج بطریق انضمام) حق است . و این موضوع را رها کن و موضوع عالم را بگیر و بنگر که چه می‌توان

دربارهٔ آن گفت آیا محدث است یا غیر محدث زیرا البتّه یکی از این دو احتمال باید حق باشد و میان این دو شق ّ سومی بوهم نمی‌آید و البته معلوم نیست که کدام یک از این دو حق است زیرا قول‌آنکس که بگوید جهان غیرمحدث است مردود است باینکه لازم می‌آید که خداوند عالم‌را با انسان با هم نیافریده باشد ونیزممکن نباشدکه عنایت درزمانی نامتناهی امتداد یابد وگذشته از این دو لازم آیدکه ایجاد عالم بهیچ وجه نیازی به‌عنایت خداوند نداشته باشد زیرا اگر غیر محدث باشد نه قابل فساد است و نه پذیرای احداث وآفات زیرا چیزی که برای‌آن‌آغاز کون وحدوثی متصوّر نیست درهیچ وقتی از اوقات بیم فساد درآن نمی‌رود و در این صورت نیازمند نیست بکسی که‌آن را پایدار و ثابت بدارد و تدبیر درآن بگمارد . و بنابرگفتهٔ کسی که بگوید عالم محدث است لازم آیدکه زمانی بوده است که عالم درآن موجود نبوده وخداوند درمشیّت خود به امری اجود و اجمل غفلت و سستی ورزیده است و یا اینکه این امر برای او ممکن نبوده و او برآن توانائی نداشته است و هر یک از این دو امر (غفلت و عجز) اگر پذیرفته شود کفر بخداوند است که روا نیست کسی آن را بگوید و نمی‌تواند بگوید زیرا خودداری او از امری اجود و اجمل و رها ساختن هیولی[۱] وترتیب ندادن و اصلاح نکردن‌آن دلیل نهایت سستی وکوتاهی است و اگر انجام این امر را می‌خواسته ولی برآن توانائی نداشته است دلیل ناتوانی و عجـز اوست . و همچنین است سخنی که با آن امرحرکت مورد نقض قرار می‌گیرد چنان دشوار و سخت است که اصحاب قیاس و اصحاب منطق را که کارشان این‌گونه نقوض است در معرض تعب و رنج می‌دارد آنگاه‌که بخواهندآن‌را مورد ردّ و نقض قراردهند وگمان نمی کنم این امر مورد توجه تو قرار نگیرد و بر تو پوشیده بمـاند. گذشته از اینکه گروه بسیاری از ما ــ با اینکه نیازی نیست که بگویم از ما زیرا همهٔ مردم بجـز عدّهٔ کمی در این امر مانند ما هستند ــ در پاسخ این اغلوطه و نقض‌آن حتی درخواب چیزی نشنیده‌اند تا چه رسد به بیداری . با وجود این آنان در امر حرکت شک نمی کنند . خلاصه آنکه آنان اغالیط و نقائض را نمی‌شناسند و ازآنچه که برای

حسّ آشکار است در هیچ چیزی جدا نمی گردند»[۱].

چنانکه دیده می‌شود جالینوس همهٔ این مطالب را از طرف صاحب تجارب می گوید وخود تصریح می کند که این سخن او نیست واگر کسی بگوید شدّت و تندی که جالینوس درآغاز کتاب نسبت به اسقلیبیادس نشان داده حاکی از اینست که او بیشتر متمایل به عقیدهٔ اصحاب تجربه بوده ودرحقیقت عقیدهٔ خود را از زبان مینودوطوس یا سرابیون و یا ثاودوس بیان کرده است بازهم عقیدهٔ توقف از قول او استنباط نمی گردد زیرا او در مورد بکار بردن استدلال‌های منطقی و نقوض و ایرادات ادلّهٔ طرفین را متکافی می‌داند و برهریک از آن دو برحسب قول و قیاس توالی فاسدی را مترتب می‌سازد ولی سپس بآشکار می گوید که این موجب نمی‌شود که یکی از آن دوقول معتقد نباشد وآنچه‌را که حسّ درمی‌یابد ندیده انگارد و او دراستدلالی که برقدم عالم کرده بحسّ اتّکا نموده است آنجا که گفته: «عالم مکوّن نیست چون فساد پذیر نیست ودلیل برعدم فساد آنکه عالم برآنچه که بوده هست ومنجّمان و راصدان درطی زمانهای مختلف تغییری در آن نیافته‌اند» پس کاملاً روشن است که جالینوس معتقد است باینکه درمرحلهٔ استدلال‌های نظری دانسته نمی‌شود که عالم قدیم است یا حادث ولی درمرحلهٔ حسّ ومشاهده اعتقاد بیکی ازدوقول که قدم عالم است پیدا می‌شود وچون این مشاهده بارها تکرار شده ویک نتیجه‌را داده‌است یعنی نشان داده که تغییری درعالم رخ نداده حجیّت قاطع دارد براینکه عالم مکوّن نیست وهمین حجیّت را او تعبیر به صناعی بودن کرده است و از همین جهت گفته من نمی‌توانم بسبب اینکه قادر نیستم بیان کنم که چه‌گونه چیزی که بارها دیده شده صناعی می گردد آنچه را که برای حواس آشکار است انکار کنم و نیز در پایان سخن گفته من ویاران من اغالیط ونقائض اصحاب قیاس را نمی‌شناسیم و پاسخ اغلوطات و نقائض آنان را حتی در خواب هم نشنیده‌ایم تا چه رسد به بیداری با وجود این در اموری که حسّ آن را تأیید می کند شکی بخود راه نمی‌دهیم وآن را می‌پذیریم.

---

۱ ـ جالینوس، التجربة الطبية، ص٤٦، ٤٧، ٤٨.

بنابرمقدمات فوق می‌توان نتیجه گرفت که جالینوس درعقیدهٔ به قدم عالم استوار بوده‌است وآراءِ خودرا درکتاب البرهان (بنقل رازی) وکتاب منافع الاعضاء (بنقل ابن میمون) وسایرکتاب‌های خود برآن مبتنی کرده‌است ودراین عقیده متکی به‌مشاهده ودریافت حسّ بوده است ولی درکتاب معتقدات وتجربهٔ طبی خود مسألهٔ قول وقیاس واستدلالهای نظری‌را بمیان‌آورده و باآن محک هردوطرف استدلال‌را بیک‌اندازه قوی یافته و ادلّه را متکافی شناخته است و بدین وسیله می‌خواسته روش قیاس و استدلال را ضعیف‌کند وبحس ومشاهده درجهٔ عالی‌تری بخشد واین موجب سوء تفسیر رازی گردیده وغزّالی هم عین‌آن‌را نقل وابن میمون هم همان‌را استنباط کرده وسپس بوسیلهٔ فخررازی بعنوان عقیدهٔ پنجم دربارهٔ عالم درکلام اسلام معرفی شده و دیگران هم بدون نقل و تصرف همان را نقل کرده وداستان وصیت جالینوس را هم بدان افزوده‌اند.

اکنون برای‌آنکه نشان داده شودکه غزّالی در ایراد خود برجالینوس ازکتاب شکوك رازی استفاده کرده وگفتهٔ اورا نقل کرده‌است قسمت دوم ایراد رازی را دراین مسأله نقل وبدنبال‌آن گفتهٔ غزّالی‌را که در تهافت‌آمده‌است می‌آوریم. رازی گوید:

« دیگرآنکه او (= جالینوس) سفارشی راکه‌همیشه مارا بدان‌سفارش‌می‌نمود رها کرده‌است وآن‌اینکه‌می‌گفت باید پیوسته‌مقدمات‌را ازمواضعی که لزوم‌آن‌برای‌مطلوب ضروری است اخذ واکتساب کرد و حال‌آنکه برجای ماندن بزرگی ستارگان و زمین و مقدارآب دریاها وسایراجزای عالم بحال خود باوجوب امتناع عالم ازفساد بستگی ندارد زیرا هرفاسدی فسادآن بطریق تناقض و ذبول نیست بلکه‌گاه ممکن است. چیزی فاسد گردد درحالیکه در بزرگترین حال‌های خود است مانند خانه‌ای که برستونهائی استوار است هرگاه که ستونهای‌آن اززیرآن بیرون کشیده شود وهمچنین درختی که ازبن کنده شود وآتشی که خاموش گردد ومانندان‌ها. پس‌روا نبود که اوحکم باثبات مطلوب خود کند پیش ازآنکه بیان نماید که عالم از چیزهائی است‌که فسادآن منحصردر ذبول است ولی اومتعرض این مطلب نشده بلکه باین مقدم یعنی « اگرعالم فساد می‌پذیرفت » این‌تالی

را یعنی: « اجسامی که درآن است بیک حال نمی‌ماند » پیوسته که گوئی فساد جز بدین صورت (= ذبول) ممکن نیست درحالیکه لزوم این تالی برای این مقدم درصورتی‌است که شرطی بآن اضافه‌گردد وبدین شکل درآید: « اگرعالم بنحو ذبول فساد می‌پذیرفت اجسامی که درآن است بیک حال بعینه درنگ نمی کرد » تا بیان داشته شود که فساد فقط ازجهت ذبول عارض اشیاء می گردد واین هم ممکن نیست زیرا این چنین نیست که اشیاء صورتهای خودرا فقط بطریق انحلال رها سازند بلکه فساد صورت درجواهر دیر تحلّل و کُند سیلان اصلاً بطریق انتقاص‌نیست بلکه‌آنها در کامل‌ترین وتمام‌ترین احوال خود هستند همچون ظرفی از آبگینه آنگاه‌که مورد صدمهٔ پاره سنگی قرارگیرد وکاخ بلندکه ناگهان زیرپایه‌های‌آن فروریزد وهمچنین امکان دارد که عالم باین‌نحو فاسدگردد گرچه صورت‌آن بحال خود تا زمان فسادش محفوظ بماند وبنابراین فساد عالم نزدآنانکه قائل بفسادآن هستند بر طریق انتقاص است نه ذبول . و نیزاجسام درانحلال و ذبول با هم متفاوت‌اند زیرا انحلال و ذبولی که در یک روز بردانه‌ها و میوه‌ها وگل‌ها عارض می‌شود نه درهزار روز بلکه درصدهزار روز هم به زر و یاقوت وآبگینه وارد نمی گردد هرچند همهٔ آنها از جملهٔ کاینات و فاسدات هستند وهمچنین نسبت‌گوهر فلک به‌گوهر یاقوت درعدم پذیرش فساد و ذبول مانند نسبت یاقوت به‌دانه‌ها بلکه بیشتر ازآن است واین افزونی ممکن است بحدّ بی‌نهایت رسد و از این سبب ممکن است‌که فساد برجوهر فلک باقی باشد هرچند در هزار هزار هزار (= هزار ملیون) سال و نقصانی‌که حادث می‌شود درمدتی که خبرآن از برخی مردم به‌برخی‌دیگربرسد بسیار اندک است وبارصدی آشکارنمی‌گردد زیرا برای رصدگر دریافت اندازهٔ این عِظَم جز با نزدیکی ممتنع‌است وآنچه‌که ازنقصان‌آن‌برصد ظاهرشود درمدتی که تواریخ‌مردم ونقل‌رصد برخی‌ازبرخی دیگرحکایت‌می‌کندطول‌وامتدادآن‌رادربرنمی گیردزیراطوفانهاومرگ‌های‌عمومی‌ممکن‌است که‌آن‌را قطع کرده باشد وچه بسا ممکن‌است که‌آن نقصان ازنقصان یاقوت سرخ که از زمان ابرخس منجّم تا زمان جالینوس مانده باشد کمتر باشد ولی من گمان می‌کنم که ازآن

چیزی با تحلّل کم نمی‌شود که بتوان آن را با دقیق‌ترین ابزار وزن دریافت کرد این بنا بر آنست که نسبت آن یاقوت بجوهر فلک در تحلّل مثل نسبت گیاه باشد بآن بلکه از آن هم بیشتر ودیگر آنکه آن یاقوت در دست ما است و ممکن است در آن دقّت نظر بکار بریم وآن را به پیمائیم درحالیکه دریافت مقدار بزرگی و ابعاد ستارگان جز با حیل مسّاحی و نسبت‌هائی که هرگز بحدّ تحقیق نمی‌رسد و بمرحلهٔ تقریب می‌ماند امکان پذیر نیست واگر درجوهر خورشید چیزی زیاد یا کم شده باشد رصد ما آن را مانند حالت قبل از زیادت و نقصان دریافت می‌کند و بالجمله درست نیست گفته شود که عالم فاسد نمی‌شود و این مطلب از مقدّماتی که دراین موضع ازاین کتاب پیش‌آورده اخذ نمی‌گردد و این مقدمات آنچنان که مقتضی است مقدّمات اولیّه نیست و اوآنها را بعنوان اوائل اخذ کرده است ودرست نیست گفته‌شود که‌عالم فاسد نمی‌گردد مگراینکه درست گردد که عالم بلانهایت است ویا چیزی دیگرغیرآن وجود ندارد»[۱].

غزّالی درتهافت الفلاسفة گوید:

«آنان(= فیلسوفان) دودلیل‌دیگر برابدیّت عالم اقامه‌می‌کنند یکی آنکه‌جالینوس بدان تمسّک جسته آنجا که گفته است:

«اگر خورشید مثلاً قابل انعدام می‌بود بایستی درمدّتی دراز ذبول در آن آشکار گشته باشد وارصادی که ازهزاران سال پیش‌مقدارآنرا معین کرده همین مقدار کنونی‌را نشان داده است وچون دراین مدتهای دراز ذبول برآن عارض نشده‌است دلیل می‌شود براینکه خورشید قابل فساد نیست. این دلیل با وجوه زیر ردّ گردیده می‌شود:

اول:

شکل این دلیل بدین صورت است: اگر خورشید قابل فساد می‌بود بایستی ذبول بآن عارض گشته باشد، و چون تالی محال است مقدم نیز محال است. این قیاس را آنان «شرطی متصل» می‌خوانند، درحالیکه این نتیجه لازم نمی‌آید زیرا مقدم نادرست است

---

۱ - رازی، شکوك، ص ۲ و ۳.

مگر باشرط دیگری که عبارتست از: اگر قابل فسادبفساد ذبولی می‌بود بایستی تاکنون ذبول بآن عارض گشته باشد . بنابراین این تالی لازمهٔ آن مقدم نیست مگر با افزودن شرطی وآن اینکه اگربفساد ذبولی فاسد شدنی بود بایستی درطول مدت دچارذبول شده باشد، یا اینکه بیان شود که فساد فقط بطریق ذبول است تا تالی بر مقدم مترتب گردد و ما قبول نداریم که اشیاء فقط با ذبول فاسد می‌شوند بلکه ذبول یکی از وجوه فساد است و بعید نیست که چیزی که درحال کمال خوداست ناگهان فاسدگردد.

دوم :

گیریم که فساد بطریق ذبول است از کجا دانسته می‌شودکه ذبول بآن عارض نگشته است . اتکای او بارصاد محال است زیرا ارصاد مقدار تقریبی‌را نشان می‌دهد . وخورشیدرا که‌گویند صد و هفتاد برابر زمین یا در حدود این مقدار است اگر باندازهٔ سلسلهٔ کوهی ازآن کم گردد با حسّ دریافته نمی‌شود ، وشاید هم که درحال ذبول‌است وتاکنون باندازهٔ سلسلهٔ کوهی یا بیشترازآن کم گشته است وحسّ نمی‌تواندآن‌را دریابد زیرا در علم « مناظر » فقط اندازهٔ تقریبی آن شناخته می‌شود ، و این چنانست که یاقوت و زر نزدآنان ازعناصر ترکیب یافته و هردوفاسد شدنی‌اند ، حال اگرپارهٔ یاقوتی‌را صد سال بازنهی نقصان‌آن محسوس نخواهد بود بنابراین شاید نسبت‌آنچه که از خورشید کم می‌گردد درمدّت تاریخ ارصاد همچون نسبت‌آن مقدار باشدکه از پارهٔ یاقوت درمدّت صد سال نقصان می‌پذیرد واین برحسّ آشکارنمی‌گردد ، بیان فوق نشان می‌دهدکه دلیل اودرغایت نادرستی‌است »[1]

بامقایسهٔ عبارت غزّالی و رازی حدس اینکه غزّالی مطلب خودرا از رازی گرفته تقویت می‌یابد وهیچ بعید نیست که متألّهان اسلامی در نسبت توقف بجالینوس تحت‌تأثیر غزّالی قرارگرفته باشند واقوال همگی به رازی بازگشت کند .

از این فصل دو نتیجه‌گرفته می‌شود یکی اینکه شکوك رازی یکی از منابع مهم

---

۱ ـ غزالی، تهافت الفلاسفة ، ص ۹۱ و ۹۲ .

دربارهٔ تحقیق درآثاروافکاررازی وجالینوس بشمارمی‌آید. بسیاری‌ازآثاراین دودانشمند که بجزنام نشانی‌ازآنها برای‌مانمانده بوسیلهٔ شکوك شناخته‌می‌شود که‌دربارهٔ چه‌بوده‌است ودیگراینکه نسبت توقف در مسألهٔ حدوث وقدم عالم که بکرّات بجالینوس نسبت داده شده باحتمال قوی از رازی سرچشمه گرفته و رازی تاآنجاکه از یکی از دو منبع او یعنی تجربهٔ طبیّه‌برمی‌آید درایراد برجالینوس ونسبت‌توقف‌باو راه اعتدال‌را نه‌پیموده‌است.

چون ابن میمون در ردّ خود برجالینوس تحت تأثیر رازی قرار گرفته و نیز مانند رازی مسألهٔ قدم عالم را مورد بحث و تحلیل قرار داده است مناسب دیده شد این فصل بر کتاب افزوده گردد. این فصل مبتنی است بر قسمتی از کتاب فصول ابن‌میمون که بفارسی ترجمه شده است . و چون ابن میمون بزبان فارسی تاکنون معرفی نشده شرح حال اوهم ضمیمه این فصل می‌گردد .

عبیدالله موسی بن میمون قرطبی اسرائیلی فیلسوف وطبیب و متألّه یهودی که نزد اروپائیان به Moses Maimonides اشتهاردارد از دانشمندان مشهورجهان بشمار می‌رود . اودرسال ۵۳۰ در یکی از بزرگترین شهرهای اروپا یعنی قرطبه دراندلس تولّد یافت ، این شهر درآن روزگار تحت فرمانروائی خلفای اموی بود که حدود سه قرن براسپانیا حکومت کردند . قرطبه ازشهرهای مهم غرب محسوب می‌شد و با بغداد درشرق اسلامی رقابت می‌کرد ، وهمان شهر است که درآن فیلسوف اسلامی معاصر ابن میمون یعنی ابن رشد درسال ۵۲۰ چشم بجهان گشود.

ابن میمون سیزده ساله بود که در سال ۵۴۳ همراه با پدر و مادرش زادگاه خودرا ترك گفت وگویا علّت آن وجود تعصّبات مذهبی بود که درآنجا موجب آزردگی آنان می‌گردید . درمدّت ده سال این خانواده در جای معیّنی قرارنگرفتند تا آنکه در ۵۵۳ در شهر فاس از بلاد مراکش مستقر گردیدند . از اینکه ابن میمون در این شهر چه‌گونه عمرخود را سپری می‌ساخته آگاهی دردست نیست ولی آنچه مسلّم است او ازهر موقعیّتی برای افزودن معلومات خود استفاده کرده و بفراگرفتن کلام و طبّ و فلسفه پرداخته است . درسال ۵۶۱ این خانواده بمصر مهاجرت کردند و در شهر فسطاط آرام یافتند . چندی نگذشت که بزرگ این خانواده یعنی پدرموسی وهمچنین برادراو که

باگوهرفروشی کفاف عائله را تأمین می‌کرد درگذشتند.

ابن میمون چندی دچار بیماری گردید و سپس در سال ٥٦٤ بهبود کامل یافت و در طلب معاش خانواده درکوی یهودیان فسطاط به طبابت اشتغال ورزید و بزودی مورد توجه القاضی الفاضل عبدالرحیم بن علی البیسانی متوفی ٥٩٦ قرارگرفت و بوسیله او بعنوان پزشک خاص بدرگاه‌عاضدآخرین خلیفهٔ فاطمی مصرمعرفی گشت. وقتی در سال ٥٦٧ صلاح الدین ایوبی خلیفهٔ نامبرده را برکنار کرد قاضی فاضل مشاور اوگشت و بپایمردی او ابن میمون دوباره منصب پیشین خود را بدست‌آورد. صلاح الدین در سال ٥٨٩ وفات یافت و ابن میمون در دربار پسر صلاح الدین سمت رئیس پزشکان دربار را احرازکرد، از این ببعد بودکه او شهرت جهانی یافت و بوسیله بزرگان مورد تشویق قرارگرفت و امکان تألیف و تصنیف و بهره برداری ازدانشهائی که درضمن سالیان متمادی اندوخته بود برای اوآماده‌گشت.

اوآثارطبّی خودرا بزبان عربی تألیف کرده ولی کتاب مشهورفلسفی وکلامی خود یعنی کتاب «دلالة الحائرین»[1] را بعربی و بخط عبری نوشته و شاید منظور اوآن بوده

---

۱ ـ متن‌عربی این کتاب بضمیمهٔ ترجمهٔ‌فرانسوی بوسیلهٔ مونک S. Munk طی‌سالهای ۱۸۵۶—۱۸۶۶ درپاریس تحت عنوان زیر درسه جلد چاپ شده‌است: *Le Guide des égarés* و ترجمهٔ انگلیسی آن در سال ۱۸۸۱ بوسیلهٔ فریدلاندر M. Fridlander صورت پذیرفت و برای مرتبهٔ دوم درسال ۱۹۰٤ درلندن چاپ شد. و ترجمهٔ کاملتر و بهتری از آن بوسیلهٔ پینس S. Pines بضمیمهٔ مقدمه‌ای تحقیقی از او و مقدمه‌ای دیگراز Leo Strauss بافرهنگ اصطلاحات فلسفی و یادداشتهای مفید دیگر صورت‌گرفته که در سال ۱۹۶۳ بوسیلهٔ دانشگاه شیکاگو تحت عنوان زیر بطبع رسیده‌است *The Guide of the Perplexed*

کتاب فوق که مشتمل‌بر مطالب فلسفی وکلامی است مورد توجه مسلمانان نیز بوده چنانکه ابو عبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی ازدانشمندان قرن هفتم‌هجری مقدمات‌بیست‌وپنج گانه‌ای‌را که ابن‌میمون دراثبات وجودخدا ووحدانیت‌او آورده درکتابی بعربی‌شرح کرده‌است

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

که مورد استفادهٔ خواص که با خط عبری و زبان عربی آشنائی دارند قرارگیرد وطبقهٔ عوام و متعصّب از یهودیان و مسلمانان نتوانند بآسانی دست یابند. او در سال ۶۰۱ در سن شصت و نه سالگی درقاهره چشم از جهان فروبست. یهودیان مقام علمی و روحانی ابن میمونرا بسیارمحترم میدارند وهنوز بسخنان حکیمانه او استشهاد و از روان او برای شفای بیماران استمداد میجویند. ماکس مایرهوف[1] میگوید یهودیان قاهره وقتی از بهبود بیماری نا امید میشوند او را بهکنیسه ابن میمون که موسوم به Rab Moshe است میبرند ویکیدوشب اورا درزیراطاق عبادت کنیسه میخوابانند ومشهورچنانست که نتیجه مثبت میگیرند[2]. جزج سارتن[3] میگوید درسال ۱۶۷۰ میلادی هنگام افتتاح دانشگاه

بقیهٔ پاورقی ازصفحهٔ قبل

این کتاب تحت عنوان «المقدمات الخمس والعشرون فی اثبات وجود الله و وحدانیته وتنزهه من ان یکون جسما او قوة فیجسم من دلالة الحائرین» درسال ۱۳۶۹ هجری درقاهره بطبع رسیده است. مناسب است که یاد شود که ترجمهٔ عبری دلالة الحائرین کمی پس از زمان تألیف یعنی درسال ۱۲۰۴ بنام *Moreh nebukim* و ترجمهٔ لاتینی آن درسال ۱۵۲۰ باسم *Doctor Perplexorum* صورت گرفته است.

---

۱ - ماکس مایرهوف ازخاورشناسان پرکارو پراثر بود بیستوپنجسال درقاهره اقامت داشت ودراین مدت کتابها و مقالههای مفیدی تألیف کرد. برای آشنائی با شرح حال وآثار او رجوعشود بشمارهٔ ۹ مجلهٔ ازیریس *Osiris* که درسال ۱۹۵۰ باو تقدیم شدهاست.

۲ - Meyerhof, M. : « The Medical work of Maimonides », *Essays on Maimonides*, p. 265

۳ - جورج سارتن G. Sarton از دانشمندان معروف معاصر و مؤلف کتاب نفیس مدخل تاریخ علم *Introduction to the History of Science* ومؤسسمجلههای ایزیس *Isis* و ایزیریس *Osiris* درسال ۱۹۵۸ وفات یافت. برای اطلاع از آثار او رجوع شود به مجلهٔ ایزیس شمارهٔ ۴۸ (۱۹۵۷) ص ۳۴۸–۳۲۴.

هاروارد یکی از سخن رانان بزبان لاتین گفت : جان هاروارد John Harvard بمتابعت ازابن میمون مدرسه‌را افضل‌واشرف وحتی مقدّس‌تر ازکنیسه دانسته‌است . واین‌اشاره بعبارت زیراست‌که ابن میمون دریکی ازکتابهای خودگفته‌است:

« جایز است‌که‌کنیسه‌ای تبدیل بمدرسه‌گردد ولی روا نیست که مدرسه‌ای به کنیسه مبدّل شود زیرا تقدّس مدرسه بیش ازکنیسه است ما می‌توانیم چیزی را بمرتبهٔ بالاترازتقدّس ترفیع دهیم ولی نمی‌توانیم آن را بدرجه پائین‌تر متنزّل سازیم[۱] » .

ازمهمترین‌کتابهای طبی ابن میمون «کتاب‌الفصول» اوست‌که به « فصول موسی فی‌الطّب »[۲] ویا « فصول‌القرطبی »[۳] مشهوراست . اوکتابی دیگرداردکه درآن بگزارش فصول بقراط پرداخته و بنام « شرح فصول البقراط »[۴] خوانده است .

شکی نیست‌که بقراط مخترع و مبتدع فصول است. کلمهٔ فصول معادل‌کلمهٔ «آفوریسم»[۵] است‌که بقراط بکار برده وحنین بن اسحٰق[۶] بعربی ترجمه‌کرده است وچون

---

۱ - Sarton, G. : « Maimonides: Philosopher and Physician », *Sarton on the History of Science*, essays by George Sarton selected and edited by Dorothy Stimson, p. 100

۲ - *The Medical Aphorisms of Moses*

۳ - القرطبی منسوب به قرطبه از بلاد اسپانیا زادگاه ابن میمون اروپائیان آن را Cordova خوانند.

۴ - *Commentary on Hippocrates Aphorisms*

۵ - *Aphorisms*

۶ - چنانکه درصفحهٔ ۲۹۵ آمد ابوزید حنین بن اسحاق‌العبادی‌از مترجمان ودانشمندان زبردست بود که بزبانهای فارسی و یونانی و عربی و سریانی مهارت داشت و درسال ۲۶۰ وفات یافت. ابن ابی اصیبعه شرح حال وآثار او را درکتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء بتفصیل یاد کرده و ماکس مایرهرف نیز درآغاز کتاب العشر مقالات فی العین حنین با استفاده ازمراجع عربی و فرنگی شرح حال انتقادی از حنین بدو زبان عربی و انگلیسی آورده است.

این کتاب موجز ومفید بوده مورد استفاده واقتباس دانشمندان پس از بقراط قرار گرفته و روش آن نه تنها در مورد کتابهای طبی بلکه در مورد کتابهای فلسفی نیز بکار برده شده است. جاحظ[۱] از قول دیمقراط[۲] نقل می کند که او درباره تألیف کتابهای علمی گفته است که هریک از حکیمان که بخواهد در بارهٔ علمی کتابی تألیف کند باید که آن کتاب دارای ممیزات هشتگانه زیرباشد : همت ، منفعت، نسبت، صحت، صنف، تألیف، اسناد، تدبیر. وبقراط این وجوه هشتگانه‌را درکتابی که بنام « افوریسموس » یعنی کتاب الفصول است گردآورده است[۳]. از جمله کسانی‌که بشرح فصول بقراط پرداختند جالینوس بود. جالینوس علت وضع این کتاب را بطریق فصول از جانب بقراط چنین توجیه می کند که بقراط معتقد بود که صناعت دراز و دشوار است وضبط آن درعمر کوتاه بدشواری میسر می گردد، مگراینکه کتابها بطریق فصول تألیف شود زیرا فصول درعین ایجازلفظی معنی آن کوتاه‌تر وبفهم نزدیک‌تر و بحفظ مضبوط‌تر و برای درس آسانتراست[۴]. چنانکه پیش‌ازاین یادشدمحمد بن‌زکریای رازی فصول بقراط‌را تلخیص کرده‌است . ابوالقاسم عبدالرحمن بن‌ابی‌صادق کتابی‌بنام« شرح کتاب‌فصول‌بقراط» دارد که‌نسخه‌ای‌ازآن‌درکتابخانهٔ

---

۱ ـ ابو عمرو عثمان بن بحر جاحظ نویسنده وادیب معروف عرب که بسال ۲۵۵ وفات یافته است.

۲ - Democritus

۳ ـ کتاب الحیوان، ج ۲ ص ۱۰۲ . درمتن «افوریسموا » بود اصلاح گردید.

۴ ـ ابن ابی صادق ، شرح کتاب فصول بقراط (نسخهٔ خطی متعلق به‌کتابخانهٔ اسلر Osler Library واقع در دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه مک‌گیل شمارهٔ OR. 66) ، ص ۵ . عبارت معروف بقراط : ان العمر قصیر والصناعة طویلة . حکم ضرب‌المثل را در میان اطبا پیدا کرده‌است رجوع شود به‌فردوس‌الحکمهٔ علی بن ربن طبری ، ص ۵ ونیز ضرب‌المثل معروف انگلیسی Life is short and art is long از همین عبارت ناشی شده‌است. رجوع شود به مقالهٔ رزنتال که مشخصات آن در ص ۱۰۰ آمده‌است.

دانشگاه مکث گیل موجوداست واودراین کتاب اشاره به‌تفسیرجالینوس برکتاب‌الفصول بقراط[1] وهمچنین نقض رازی برجالینوس کرده‌است . از جمله کتابهائی که در غیر طبّ بطریق‌فصول‌تألیف گشته فصول فارابی درمنطق‌وهمچنین فصول‌المدنیهٔ اورا درعلم‌سیاست می‌توان نامبرد .

بنابراین بخوبی‌هویدا است که چه گونه ابن میمون بمتابعت ازسنّت اسلاف خود هم‌فصول بقراط را شرح وهم فصولی مستقل بنام خود تألیف کرده‌است . فصول موسی درسال ۱۲۷۷ میلادی ازعربی بعبری و درهمان قرن سیزدهم ازعربی بلاتین ترجمه‌گردید ودرسالهای ۱٤۸۹ و۱٤۹۷ و ۱۵۰۰ ببعد در شهر ونیز چاپ شد ومتن عبری‌آن هم در سال ۳۵–۱۸۳٤ و ۱۸۸۸ بچاپ رسید . متن عربی آن هنوز بطورکامل چاپ نشده و فقط مقدّمه وشش‌قطعه مربوط به‌قسمت شرح جالینوس برطیماوس افلاطون(=طیماوس طبی) بعربی‌و ترجمهٔ آلمانی آن بانضمام توصیف نسخ خطی آن بوسیلهٔ پول کاهل Paul Kahle چاپ شده است[2] . در این مقدّمه ابن میمون دربارهٔ منظور از نگارش فصول چنین‌گوید : کتابهای بسیاری درعلوم بروش فصول تألیف شده است وعلم طب بیش‌از علوم دیگر باین روش نیازمند است زیرا برخی از علوم ازجهت تفکّر دشوار است مانند بیشتر علوم تعلیمی (= ریاضیات) ، وبرخی دیگر از جهت حفظ مطالب مانند علم بزبانی از زبانهای کامل ، ولی علم طبّ اندیشه و فهم معانی‌آن مانند علوم تعلیمی دشوار نیست بلکه دشواری‌آن ازاین جهت است که نیازمند به‌محفوظات بسیاری‌است ، نه تنها حفظ کلیّات بلکه حفظ جزئیات که علم بشر از رسیدن بدان قاصر است . تألیفاتی که

---

۱ ـ تفسیر جالینوس برکتاب‌الفصول دارای هفت مقاله‌است این کتاب هرچند بوسیلهٔ ایوب رهاوی و جبریل بن بختیشوع ترجمهٔ ناقصی گردیده بود ولی ترجمهٔ درست وکامل‌آن بوسیلهٔ حنین بن اسحق صورت گرفت.

۲ ـ اطلاع دربارهٔ ترجمه‌ها و چاپهای ابن میمون از مقدمهٔ مایرهوف و شاخت برمتن عربی که ترجمهٔ آن دراین فصل دیده می‌شود اخذ شده‌است.

بروش فصول تدوین می گردد امر حفظ را سهل و مشکل فهم اغراض آن را آسان می سازد وبدین جهت فاضل طبیبان بقراط کتاب مشهور خود را بروش فصول تألیف کرد و پس ازاو بسیاری از پزشکان به پیروی ازاو فصولی تألیف کردند مانند فصول مشهوررازی و فصول موسی و فصول ابن ماسویه و غیره و برهریک از خوانندگان آشکاراست که هر کس که درعلمی فصول تألیف کرده منظورش این نبوده که آن فصول کافی برای آن علم و یا مشتمل برهمهٔ اصول آن علم است بلکه می‌خواسته در این فصول مطالبی که مورد غفلت واقع شده درحالیکه حفظ همهٔ آن واجب است ویا مطالبی که در بیشترنیازمندیها سودمنداست بیان کند . خلاصه آنکه هرکه درهرعلم کتاب خودرا بنام « فصول » مقیّد نموده هدف او احاطه بهمهٔ آنچه که درآن علم مورد نیازاست نبوده است نه بقراط در فصول خود ونه ابونصر فارابی درآنچه که بطریق فصول تدوین کرده وهمچنین دیگران.

سپس در بارهٔ منظور خود از تألیف فصول گوید : فصولی را که من در اینجا آورده‌ام نباید بگویم که تألیف کرده‌ام بلکه باید گفت که برگزیده‌ام زیرا من آن را از سخنان جالینوس درهمهٔ کتب اوالتقاط کرده‌ام چه ازکتابهائی که اومستقلاً تألیف کرده و چه کتابهائی که درشرح کتابهای بقراط نوشته‌است[1] .

ونیزگوید: ومن این فصول‌را برای خود برگزیدم که تذکره‌ای باشد وهرکه در مرتبهٔ من یا پائین‌تر ازمن است می‌تواند ازآن بهره‌مندگردد ومن آن را برای بهره‌دادن به کسانی که درمرتبهٔ جالینوس هستند برنگزیده‌ام[2].

بهترین نسخه‌ایکه ازفصول موسی دردست است نسخه‌ای‌است متعلّق‌به کتابخانهٔ گوتا Gotha بشمارهٔ ۱۹۳۷ ، این‌نسخه ازروی‌نسخه‌ای‌رونویسی‌شده که بخط‌خواهرزاده ابن‌میمون ابوالمعالی یوسف بن‌عبدالله بوده‌است واودرپایان مقالهٔ بیست‌وچهارم‌وبیست‌و

1- Mosis Maimonidis Aphorismorum Praefatio et Excerpta, Appendix II ad: *Galeni in Platonis Timeum Commentarii Fragmenta* (Leipzig and Berlin, 1934), pp. 34-93.

۲ ـ مأخذ پیشین ، ص ۹۶.

پنجم اشاره می‌کند باینکه ابن میمون خود یادداشتهای این کتاب را برای بازنویسی فراهم آورده بود واو (= ابوالمعالی) تمامی بیست‌وچهار مقاله را زیرنظر ابن میمون پاك نویسی کرده است . ولی عمر ابن میمون به تنظیم مقالهٔ بیست و پنجم وفا نکرده و پس از مرگش ۱۲۰٤/٦۰۱ همین برادرزاده‌آن را منظم ساخته‌است . بنابراین نسخهٔ کامل از بیست‌وپنج مقاله درآغازسال ٦۰۲/ اوت ۱۲۰۵ یعنی هشت ماه پس از مرگ ابن‌میمون فراهم گشته است . او در این مقالات که هریك مشتمل برفصولی‌است نشانه‌های کتاب جالینوس‌را که ازآنها درموضوعات مختلف استفاده کرده بدست می‌دهد درمقالهٔ بیست و پنجم که بسیار دراز است ابن میمون انتقاد شدیدی از جالینوس می‌کندکه در قرون وسطی بی‌سابقه‌است اوبیش ازچهل موردرا که جالینوس‌درگفتارخوددچارتناقض‌گوئی شده‌است برمی‌شمارد و برآراء دینی‌جالینوس که‌درباره‌ٔمبدء عالم‌است‌خرده می‌گیرد و نیز شکوك اورا برجهانشناسی موسائی حل می‌کند وگستاخی او را بساحت موسی باگستاخی تمام‌تری پاسخ می‌دهد . متن عربی قسمتی از این مقاله بوسیلهٔ پروفسور یوسف شاخت J. Schacht[۱] و دکتر ماکس مایرهوف M. Meyerhof بانضمام ترجمهٔ انگلیسی و مقدمه‌ای بهمان زبان درسال ۱۹۳۹ در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه مصر در قاهره بطبع رسیده است[۲] .

---

۱ - پروفسور شاخت استاد دانشگاه کلمبیا ازشرق شناسان سهم معاصر بود که در اول اوت ۱۹٦۹ از دنیا رفت برای شرح حال او رجوع شودبه مقالهٔ نگارنده تحت عنوان « بیادبود پروفسور شاخت » درمجلهٔ یغما شمارهٔ ده ، دی ماه ۱۳٤۸ ، ص ۵٦۹ .

۲ - مقالهٔ نامبرده‌تحت‌عنوان زیرچاپ شده‌است: «Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony » *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, Vol V/I (1937), pp. 53-88

این قسمت از فصول ابن میمون برای اولین بار بفارسی نقل می‌شود چنانکه شاخت و مایرهوف برای اولین‌بار آن‌را بزبان انگلیسی ترجمه کردند و پیش ازآن فقط ترجمه عبری‌آن که بوسیلهٔ M. Steinschneider درکتاب نفیس « الفارابی » اوکه درسال ۱۸٦۹ درسنت پترزبورگ چاپ شده در دسترس دانشمندان بوده‌است .

بنام خدای بخشندهٔ بخشایشگر

پروردگار من آسان گردان

گفتار بیست و پنجم (از فصول موسی بن میمون درطبّ) مشتمل است برفصولی مربوط به برخی ازشکوك که دراثنای سخن جالینوس برای من پدیدآمده است.

موسی می گوید: هدف من از شکوکی که در اینجا یاد می کنم غیر از هدف رازی است چنانکه برخوانندهٔ با درنگ آشکار می گردد زیرا رازی ایراد شکوك برجالینوس نکرده بلکه در اموری که مربوط بصناعت طبّ نیست بردّ او پرداخته و حتی در میان استدلالهای خود دراموری که بدانش پزشکی متعلّق است شکوکی براووارد نساخته است[1] و بسیار آشکار است که این عمل بردلیلی برهانی[2] استوار نیست وگویی اوکوتاه دستی خود را درصناعت منطق آشکار کرده است زیرا دربسیاری از موارد براو خرده‌هائی گرفته که مطلقا بالفاظ راجع است بدون توجّه به معانی که درآن موارد از آن الفاظ اراده

---

۱ ـ دراین مورد ابن میمون راه اغراق را پیموده زیرا رازی فقط در آغاز کتاب الشکوك بحث از مباحث فلسفی مانند حدوث و قدم، وکون و فساد، وزمان و مکان، وخلاء و هیولی کرده‌است بعلت‌آنکه بحث دراین امور درکتابهای طبی درآن روزگار معمول و متداول بوده است. بلی فقط شش سطر پایان کتاب که رازی به گفتهٔ جالینوس مبنی بر اینکه زبان یونانی بهترین زبانهاست ایراد می گیرد خارج ازفن طب وفلسفه‌است.

۲ ـ ترجمهٔ « ان هذا لیس بدلیل برهانی » صفت برهانی برای دلیل نظیر ظل ظلیل ورکن رکین است.

شده‌است. ابن‌زهر[۱] وابن رضوان[۲] بگشودن این شکوك عنایت گماشته‌اند ولی‌من متعرّض این منظور نمی‌شوم و در بارهٔ آنچه که رازی‌آن را شک پنداشته وهمچنین‌آنچه را که حلّ شک تصوّر کرده سخنی نمی‌گویم زیرا همهٔ اینها تباه ساختن وقت بدون فایدت‌است بلکه می‌توان گفت که تباه ساختن درشرّ‌است زیرا هرتعصّبی دربیشترموارد پیروی هوای نفس وهرهوی‌جوئی شرّ محض است[۳] ومن فقط شکوکی را یاد می‌کنم که در میان سخنان جالینوس برای من رخ داده و بدانش پزشکی بستگی دارد. زیرا او رهبر و پیشوای این فنّ است[۴] وجز دراین فن پیروی و راه جوئی از گفتار او روا نیست و سبب این شکوك

---

۱ - رجوع شود به صفحهٔ ۳۰۲ همین کتاب.

۲ - ابن رضوان درکتاب دیگر خود که بنام «الکتاب النافع فی تعلیم صناعة‌الطب» نوشته برمحمد بن زکریای رازی خرده گرفته وادعا کرده‌است که رازی اطلاع عمیقی ازمنطق ونجوم وطبیعیات نداشته وکتابهای جالینوس را بدرستی نفهمیده است نسخه‌ای ازکتاب ابن رضوان درکتابخانهٔ ملی قاهره تحت شمارهٔ ۴۸۲ مضبوط است و تفصیل ایراد ابن رضوان بر رازی درمقدمهٔ خمس رسائل ابن بطلان وابن‌رضوان بزبان انگلیسی بوسیلهٔ شاخت‌و مایرهوف آورده شده‌است.

۳ - ابن میمون مانند بیشتر دانشمندان اسلامی به فلسفهٔ رازی اعتقاد نداشته بلکه بطب او معتقد بوده‌است ودلیل براین مطلب آنکه درآثار طبی خود ازآثار رازی خاصه کتاب «منافع الاغذیة و دفع مضارها» بسیار نقل می‌کند. این موضوع را مایرهوف درمقالهٔ خود دربارهٔ ابن‌میمون تصریح کرده‌است، ص۲۶۸ چنانکه پیش ازاین یادشد کتاب منافع الاغذیهٔ رازی که درسال ۱۳۰۵ هجری قمری درمصربطبع رسیده بوسیلهٔ دکتر عبدالعلی علوی نائینی تحت‌نام «بهداشت غذائی» ترجمه و درسال ۱۳۴۳ در تهران منتشرشده‌است.

۴ - چنانکه پیش ازاین‌اشاره شد جالینوس دراسلام‌خداوند طب محسوب شدوهمیشه ازاو و بقراط بعنوان نمونهٔ طبیب کامل یاد گردیده است ابوالعلاء معری درکتاب الاستغفار

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

که برای‌من پیداآمده ازسه‌روی بیرون نیست یابجهت‌اشتباهاتی‌است که‌برای گزارندگان درنقل‌وترجمهٔ کتابهای او بعربی پیش‌آمده ویا بجهت سهوی‌است که برای‌خود جالینوس رخ داده زیرا هیچکس از این‌گونه لغزش‌های بخشودنی برکنار نیست ویا آنکه سبب آن سوء فهم من‌است. درهرحال با ایراد دوگفتارمتقابل سود علمی حاصل ومحل شکٌ آشکارمی‌گردد ودرمعرض‌توجهٔ‌خوانندهٔ درنگ‌مند قرارمی‌گیرد وبدین وسیلت‌حقیقت که تکیه‌گاه اوست براوظاهر می‌شود و محفوظاتش او را پریشان نمی‌گرداند و درهنگام ورود شک سرگشتگی بدودست نمی‌دهد.

موسی[1] می‌گوید: گفتار فیلسوفان بسیار آشکار است که‌گفته‌اند همچنانکه تن را صحّت و بیماری است نفس نیزصحّت و بیماری دارد و بیماریهای نفس و صحّت آن‌که بدان اشارت نموده‌اند در افکارواخلاق پدیداراست و این بدون شکّ خاصّهٔ آدمی است و بدین جهت من افکار نادرست و اخلاق پست را بنابر اختلاف انواع آن بیماری انسانی می‌نامم. از جملهٔ این بیماریهای انسانی یک بیماری همگانی‌است که شاید درطیّ مدّتی دراز فقط افراد معدودی بتوانند ازآن برکنار بمانند واین‌بیماری که‌مانند سایربیماریهای جسمی وروانی درمیان مردم بیشی‌وکمی‌دارد عبارتست ازاینکه هرشخصی ازمردم خودراکامل‌تر ازآنچه که هست می‌پندارد وآرزومند است که بدون رنج و سختی بکمال بالاتری فزونی یابد. بخاطراین بیماری عام‌است که ما اشخاص ماهر وبزرگ را می‌یابیم که یکی ازدانشهای فلسفی‌نظری یا عملی‌و یا یکی ازعلوم وضعی (= نقلی)را فراگرفته ودرآن بغایت مهارت رسیده‌اند وسپس آنان درعامی که درآن استوارند وهمچنین علوم دیگری که ابداً آن را

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

خود این دو را چنین ستوده است:

سقیاً و رعیاً لجالینوس من رجل		و رهط بقراط غاضوا بعد او زادوا

فکل ما أصلوه غیر منتقض		به استغاث اولو سقم و عواد

(عیون الانباء ص ۱۳۰).

نمی‌دانند و یا کم می‌دانند بسخن می‌پردازند ودراین علوم هم مانندآن علمی که در آن چیره دست‌اند اظهار دانندگی می‌کنند خاصّه آنکه اگر سعادت پنداری برای ایشان پیدا آمده باشدوبا چشم ریاست و برتری نگریسته گردند که دراین‌صورت هرچه‌بگویند بادیدهٔ قبول تلقّی می‌شود ودر ردّ واعتراض برآن سخنی ایراد نمی‌گردد. زیرا هرگاه این سعادت‌های گمان‌آمیز پیش آیدونیرو گیرد این بیماری‌جایگیرتر ودرمان‌آن دشوارتر می‌گردد ودارندهٔ آن به‌بیهوده‌گوئی می‌پردازد وبرحسب پندارهای نادرست وحالات‌گوناگون‌وپرسش‌هائی که ازاو می‌شود پاسخی ازپیش خود می‌دهد زیرا نمی‌خواهد بپذیرد که چیزهائی هم هست که او نمی‌داند. این بیماری در برخی از مردم چنان استوار می‌گردد که تا این اندازه هم بسنده نمی‌کند بلکه‌می‌کوشد تاآشکارسازد که آن علومی که خود نیکو نمی‌داند ناسودمند وغیرمورد نیازاست وهیچ‌علمی‌جز آن علم که اوآن‌را خوب می‌داند سزاوار نابودساختن عمردرآن نیست، خواه‌آن علم ازعلوم فلسفی باشد یا وضعی وبسیاری ازمردم علومی را ردکرده‌اندکه خودآن‌را نیکو نمی‌دانسته‌اند. سخن کوتاه آنکه دامنهٔ این بیماری براستی پهناوراست واگر بادیدهٔ انصاف بسخنان اینگونه افراد نگریسته شود اندازهٔ این‌بیماری واینکه این بیمار بسلامتی نزدیکتراست یا بسختی مرض آشکار می‌گردد.

این جالینوس طبیب است که به این بیماری که همپایگان علمی او نیز بدان دچار شده‌اند مبتلاگردیده‌است زیرا این مرد درعلم پزشکی جدّاً مهارت‌کامل پیدا کرد، بیش از هرکس که ما خبر او را شنیده‌ایم و یا سخن او را دیده‌ایم[1] وهمچنین او در علم تشریح

---

۱ - ابن میمون مقام علمی‌جالینوس‌را قبول‌داشته و در آثار طبی خود از آثار اواستفاده کرده‌است وحتی درکتاب فلسفی خود یعنی دلالةالحائرین از او نقل قول می‌کند و به گفتهٔ او استشهاد می‌جوید. رجوع شود به‌دلالةالحائرین، ص۲۱۴ و ۲۰۲. ونیز دریکی‌ازکتابهای خود (Pirque Mosheh) می‌گوید من به‌شما نصیحت می‌کنم که بآراء و اندیشه‌ها با نظر انتقادی بنگرید هرچند دارندهٔ آن صاحب قدرت علمی باشد همچون جالینوس رجوع شود به مقالهٔ سارتن، ص ۸۹.

پیروزیهائی بدست آورد[۱] ودرمباحث افعال اعضاء و منافع[۲] وخلقت آنها واحوال نبض[۳]

۱- حنین بن اسحق در رسالهٔ خود کتابهای زیررا درعلم تشریح ازجالینوس که بزبان عربی ترجمه شده‌است آورده‌است :

فی‌علاج التشریح ، فی‌اختصار کتاب مارینس فی‌التشریح ،فی‌اختصار کتاب لوقس فی التشریح ،فیما وقع من الاختلاف فی التشریح ،فی‌تشریح الحیوان المیت،فی تشریح الحیوان الحی، فی‌علم بقراط بالتشریح ،فی علم ارسسطراطس فی‌التشریح ،فیما لم یعلم لوقس من امر التشریح، فی‌تشریح الرحم، فی‌تشریح آلات الصوت، فی‌تشریح العین . رجوع شود به رسالهٔ حنین شماره‌های ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۵ وکتابهای دیگر هم هست که بنام تشریح نیست ولی درآن بحث از تشریح رفته‌است. کتاب فی علاج التشریح یا فی‌عمل‌التشریح اوکه درلاتینی ازآن به *De anatomicis administrationibus* تعبیرمی‌شود بضمیمهٔ ترجمهٔ آلمانی آن درسال ۱۹۰۶ بوسیلهٔ ماکس سیمون Max Simon در لایپزیک در دو مجلد بچاپ رسیده‌است. جالینوس درکتاب فوق (متن عربی،ج۱،ص۱۲۵) می‌گوید وقتی نوشتن کتاب عمل‌التشریح نزدیک بپایان یافتن رسیده بود حریقی عظیم درهیکل‌ایرینی (=معبد صلح) روی داد که آن کتاب وکتابهای دیگر من درآن طعمهٔ آتش گردید و فقط آنچه را که بمردم داده بودم تا بنویسند ازآن بلیه برکنار ماند و ازاین کتاب یازده مقاله در دست مردم داشتم لذا ناچارشدم بقیه را دوباره بنویسم. دانشمندان اسلامی به تفسیر و شرح مقالات جالینوس در تشریح پرداخته‌اند از جمله ابوالفرج عبدالله الطیب متوفی ۴۳۵ که نسخه‌ای از تفسیر او هم‌اکنون درکتابخانهٔ شخصی حاج شیخ علی علوی موجود است رجوع‌شود به نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (تهران۱۳۴۴) دفتر چهارم ص۴۳۸ .

۲- اشاره‌است به کتاب « فی‌منافع الاعضاء » جالینوس که پس ازاین دربارهٔ آن‌توضیح داده می‌شود .

۳ - حنین دررسالهٔ خود کتابهای زیررا دربارهٔنبض ازجالینوس یاد کرده‌است:فی‌النبض، فی‌الحاجة الی‌النبض ، جملة کتابه‌الکبیر فی‌النبض یناقض ارخیجانس . رسالهٔ حنین شمارهای ۱۶، ۴۱، ۶۶، ۶۷. درکتابخانهٔ ایا صوفیه کتابی بنام « النبض الصغیر » از جالینوس ترجمهٔ حنین بشمارهٔ ۳۵۸۸ موجود است.

برای او وهمزمانانش مطالبی آشکار گشت که درزمان ارسطو برکسی آشکار نبود. بدون شک اویعنی جالینوس درریاضیّات ورزیده گشته ومنطق خوانده[1] وکتابهای ارسطو را درطبیعیات والهیّات مطالعه کرده‌است ولی اودرهمهٔ اینها کوتاه دست است. تندی ذهن وتیزی هوشی که اودرطب مصروف ساخته وبدان احوال نبض وتشریح و منافع وافعال اعضارا درست‌تر ازآنچه ارسطو درکتابش یادکرده‌است دریافته اورا برانگیخت براینکه سخن ازاموری بگوید که‌درآن براستی کم مایه‌است وحتی چیره‌دستان درآن اختلاف دارند وچنانکه دانی او درمنطق بردّ ارسطو پرداخته و در الهیّات و طبیعیّات همچون سخن او در «فیما یعتقده رایا لنفسه[2]» وهمچنین دربارهٔ حرکت و زمان ومکان ومحرّك اول[3] سخن

۱ - حنین کتابهای زیررا درمنطق ازجالینوس ذکرکرده‌است: فی‌البرهان، فی‌القیاسات الوضعیة، فی‌المدخل الی المنطق، فی‌عدد‌المقاییس، تفسیرکتاب‌الثانی من کتب ارسطوطالیس الذی‌یسمی باریمانیاس. رسالهٔ حنین شماره‌های ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۲۸ ازکتابهای منطقی او فقط متن یونانی «فی‌المدخل الی المنطق» بدست آمده که درصفحهٔ ۹۰ این کتاب از آن یاد شده است.

۲ - حنین گوید کتاب‌او «فیمایعتقده رایاً» دارای‌یک مقاله‌است که اودرآن‌دانستنی‌ها ونداستنی‌هارا ذکرکرده‌است. رسالهٔ حنین‌شمارهٔ ۱۱۳. این کتاب دردسترس محمدبن‌زکریای رازی بوده واو عقیدهٔ جالینوس مبنی برتوقف و تحیر در حدوث و قدم عالم‌را ازاین کتاب‌نقل کرده‌است. رجوع شود به‌کتاب الشکوك ص۲۹۲.

۳ - حنین کتابی از او بنام «فی ان المحرك الاول لایتحرك» یاد کرده است. رسالهٔ حنین‌شمارهٔ ۱۲۰. جالینوس دراین کتاب برد گفتهٔ ارسطو که هرمتحرکی بوسیلهٔ محرکی‌حرکت می‌پذیرد پرداخته و این کتاب بوسیلهٔ اسکندر افرودیسی رد شده است. ابن ابی اصیبعه ازآن بدین عنوان یادکرده‌است: «مقالة فی‌الرد علی‌جالینوس فیما طعن‌علی قول ارسطوطالیس ان کل ما یتحرك فانما یتحرك عن محرك» عیون‌الانباء، ص۱۰۷. ابوریحان بیرونی‌می‌گوید: «اسکندرافرودیسی می‌گوید که ارسطو درکتاب سماع طبیعی استدلال نموده که هرمتحرکی بوسیلهٔ محرکی بحرکت درمی‌آید و جالینوس در توجیه آن می‌گوید که ارسطو آن را بیان نتوانسته است بکند تا چه رسد بآنکه آن را مبرهن سازد» تحقیق ماللهند، ص۱۶۴.

گفته‌است ودرهمهٔ اینها مطالبی ابرازداشته‌که براهل‌آن بخوبی هویداست و بآنجا منتهی می‌گردد که دوکتاب مشهورخود یعنی « درآراءِ بقراط وافلاطون[۱] » وکتاب «منی»[۲] را تألیف کرده که مشتمل ایرادات برارسطواست . همچنین اوکتاب خود را « در برهان » نوشته و پنداشته است که پزشک تا آن را نداند بپایهٔ کمال نمی‌رسد وآن کتاب براستی

---

۱ ـ حنین می گوید که کتاب او « فی‌آراء بقراط و فلاطن » شامل‌ده مقاله‌است وغرض جالینوس درآن‌اینست که بیان کند که عقیدهٔ افلاطون در بیشترموارد موافق بقراطاست وازاو اخذ کرده است و ارسطو که بمخالفت آن دو برخاسته خطا کرده است. رساله شمارهٔ ٤٦. توضیح آنکه جالینوس بهمان پایه‌که بقراط را در تفسیرها و شرح‌های متعدد خود ستوده و احترام گذاشته افلاطون‌را نیزگرامی‌داشته‌است ودلیل براین مطلب‌اینکه اوکتابهای‌بسیاری از افلاطون را شرح و تفسیرکرده‌است . حنین دوکتاب یکی تحت‌نام: « فیما ذکره افلاطون فی کتابه المعروف بطیماوس‌من‌علم‌الطب ،ودیگری بنام «جوامع کتب افلاطون» ازجالینوس یاد کرده‌است.رساله‌شمارهٔ ۱۲۲و۱۲٤ . کتاب‌دوم‌دارای‌چهارمقاله‌است که درهریک کتابهای مختلف‌افلاطون تلخیص شده‌است وکتاب « جوامع‌طیماوس‌فی‌العلم‌الطبیعی» درمقالهٔ‌سوم‌این کتاب‌است. متن‌عربی کتاب اخیربضمیمهٔ ترجمهٔ‌لاتینی‌آن بوسیلهٔ پول کراوس‌و ریچارد والزر R. Walzer تحت نام : *Galeni Compendium Timaei Platonis* درسال ۱۹۵۱ درلندن بچاپ رسیده‌است و جورج‌سارتن مقاله‌ای در بارهٔ کتاب فوق نوشته که در مجلهٔ ایزیس ج ٤٤ سال ۱۹۵۲ صفحهٔ ۵۷ چاپ شده‌است.

۲ ـ حنین می گوید که کتاب او «فی‌المنی » دارای دو مقاله است و مقصود او دراین کتاب اینست که آنچه جمیع‌اعضاء بدن ازآن بوجود می‌آید خون نیست چنانکه ارسطوگمان کرده است بلکه جمیع اعضای اصلیه که اعضای سفیدند از منی بوجود می‌آید و فقط گوشت سرخ‌است که از خون بوجود می‌آید رساله شمارهٔ ٦۲ . درکتاب « مقالة فیما بعد الطبیعه » منسوب به رازی اشاره به قول بقراط و ارسطو و جالینوس و انباذقلس در بارهٔ منی‌شده‌است. رجوع شود به رسائل فلسفیه ، ص ۱۲۵ و ۱۲٦ و ۱۲۷ ، و همچنین در کتاب الشکوک ص ۲۳ .

برای پزشک سودمند است . او در این کتاب برقیاسهائی که در برهان مورد نیاز است اکتفا کرده بگمان اینکه آن قیاس‌ها درطبّ و غیر طبّ مفید است و قیاس‌های دیگر را حذف نموده است درحالیکه قیاسهائی که او یاد کرده‌است اصلاً قیاسهای برهان‌نیست‌و قیاسهائی را که درصناعت طب نافع است یاد نکرده ، بدین‌گمان که نیازی بدانها نیست وارسطو و دیگران که بآنها اشتغال ورزیده‌اند عمرخود را تباه ساخته‌اند . ابو نصر فارابی همهٔ این‌هارا بیان کرده وگفته‌است که او(= جالینوس) قیاسهای ممکنه وقیاسهای مختلطه‌را حذف وبرقیاسهای مطلقه که عبارت ازوجودیه‌است اقتصار کرده‌است،درحالیکه توجّه باین امر نداشته که قیاسهای برهانی ضروریه‌اند نه وجودیه وآنچه که در طب و در بیشتر از فنون دیگرسودمند است قیاسهای ممکنه ومختلطه است. اکنون نصّ گفتار ابونصر را دراین باره بشنو . او درشرح بزرگ خود برکتاب قیاس[1] آن‌گاه که به بیان مقدّماتی‌خود دربارهٔ ممکن وقیاسهای ممکنه می‌پردازد می‌گوید: «سخن دربارهٔ این موضوع چنان‌نیست که جالینوس متطبّب[2] پنداشته است زیرا اودرکتاب خودکه آن را کتاب برهان نامیده

---

۱ ـ ابونصر محمد بن طرخان الفارابی متوفی ۳۳۹ فیلسوف معروف کتابی داشته که قفطی ازآن بعنوان « شرح القیاس له وهوالکبیر » یاد می‌کند. تاریخ الحکما، ص۲۷۹ .

۲ ـ کلمهٔ «متطبب» و « طبیب » هرچند متقارب المعنی‌اند ولی‌از طبیب معنی بیشتری اراده می‌شود ابن رضوان دریکی از رساله های‌خود که به ابن بطلان نوشته‌است ازقول‌جالینوس نقل کرده که گفته: طبیب باید فیلسوف کامل باشد وکسی که باین‌درجه نرسد او را متطبب باید خواند نه طبیب. خمس رسائل ص ٤۰ . وحدیث زیر ازحضرت رسول نقل شده که «من تطبب ولم یعلم منه طب قبل ذلک فهوضامن » معالم القربة فی‌احکام الحسبة ابن الاخوة، ص ۱٦٦ ونیز جاحظ (الحیوان) ج ۷ ص ۱۷۱ ازقول ابن اعرابی که چشم کور شده خود را مرثیت گفته این بیت‌را نقل کرده‌است :

لقد طفت شرقی البلاد و غربها فأعیا علی الطب و المتطبب

از دو مورد فوق غیر مستقیم استنباط می‌شود که « متطبب» طبیب کامل نیست واین

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

گفته‌است که نظر در ممکن و قیاسهائی که از آن برمی‌آید زائداست . درحالیکه جالینوس متطبّب ازهرکس سزاوارتر بوده که قیاسهای ممکنه را مورد نظر گیرد ، بلکه براو لازم بود که بیشترتوجّه‌خودرا درکتابی که‌آن‌را کتاب برهان‌نامیده‌برقیاسهای ممکنه مصروف بدارد. زیرا اوچنین پنداشته که‌کتاب برهان‌را برای این‌تألیف کرده تادرفن‌طب سودمند افتد و قیاسهائی که طبیب در استنباط صناعت طبّ بکار می‌برد وهمچنین قیاسهائی که در شناسائی بیماریهای پنهانی‌وسبب‌های‌آنها درهریک ازکسانی‌که مورد درمان‌قرارمی‌گیرند استعمال‌می‌شودهمه قیاسهای ممکنه است وهیچ یک ازآنها ضروریه نیست مگرموارد شاذّ ونادری‌که بیرون ازصناعت طب‌است. بنابراین براولازم‌بودکه‌درکتاب‌برهان‌خودفقط ازاشکال قیاس‌های‌ممکنه‌سخن‌گوید نه‌وجودیه ،واگر درکتاب خود بدان جهت براشکال وجودیه اقتصارکرده‌است‌که فقط‌آنچه‌راکه دربرهان مفیدواقع‌می‌شود یادکرده‌باشدباو ایرادمی‌شودکه اشکال‌وجودیه‌معدّ بسوی‌براهین‌نیست‌زیرا برهان‌ازاین‌مادّه‌بدست‌نمی‌آید بلکه فقط ازاشکال اضطراریه تشکیل می‌شود » سخن ابونصربپایان رسید.وآنجاکه‌ارسطو در تبیین قیاسهای مختلطه از ممکنه و مطلقه سخن رانده ابونصردر شرح سخن او چنین‌گفته است: « این باب براستی سودمند است و از باب ممکنهٔ صرفه سودمندتر است زیرا این باب درهمهٔ فنون‌عملی خاصه دراستنباط امورجزئی‌آینده خواه بوجودآید یا نه ، درطب

بقیهٔ پاورقی‌از صفحهٔ قبل

نکته باید یاد شود که همچنانکه کلمهٔ « فیلسوف» بمعنی دوستدار حکمت بجای « سوفیست» بمعنی حکیم بجهت فروتنی برگزیده شد دانشمندان بزرگ‌هم خودرا «متطبب » خوانده‌اند بجهت تواضع ودلیل این مطلب آنکه ابن سینا نسخه‌ای از فرق الطب جالینوس‌را دراختیار داشته ودر پشت آن ازخود بعنوان « متطبب » یاد می‌کند این نسخه درکتابخانهٔ پاریس بشمارهٔ ۲۸۵۹ موجود است. رجوع شود به‌مقالهٔ مرحوم قزوینی تحت عنوان : نمونه از خط شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا. مجلهٔ آینده،سال۱۳۰۶ ،ج۲،ص۹۰۵ . بنابراین بکار بردن این کلمه بوسیلهٔ فارابی دربارهٔ جالینوس خالی از ارادهٔ تحقیر نیست .

ودر کشاورزی ودر کشتی رانی و درتدبیر مُدُن و درخطابه ودرمشهورات و درهرچیزی که تصرّف درآن رواست ونیازمند به شناسائی پیشین است بکار میرود ، وآنچه که در کتاب بقراط طبیب «فی تقدمة المعرفة »[۱] وکتابهای مانندآن آمده همهٔ آنها به اینگونه از قیاس‌ها بازگشت می کند»سخن ابونصربپایان رسید[۲] درآن درنگ بنمای . وشگفت‌ترین سخن او آنکه او درهمهٔ کتابهای خود در ستایش منطق داد سخن میدهد ومیگوید که آفت طبیبان معاصر او وعلّت تقصیرآنان نا آشنائی آنان به منطق است ، وعلّت مهارت او اینست که به منطق متأدّب شده است[۳] وهمیشه میخواهد نیاز پزشک را به منطق آشکار

---

۱ ـ کتاب تقدمةالمعرفة بقراط مورد توجه جالینوس بوده‌است چنانکه او دوکتاب یکی بنام « تفسیر کتاب تقدمة المعرفة» ودیگری بنام « فی نوادر تقدمةالمعرفة» نوشته است رسالهٔ حنین شمارهٔ ۹۱ و ۹۶ . و منظوراز تقدمة المعرفة آگاهی‌های پیشین‌است که پزشک باید از بیماری‌ها داشته باشد. رجوع شود به: فردوس الحکمة علی بن ربن طبری ، ص۲۲۸و۳۱۳.

۲ ـ فارابی درشرح خود به «کتاب‌العبارة» ارسطو پس ازآنکه منظور ارسطورا ازتکثیر قیاسهائی که مقدمات‌آنهاممکنه یاوجودیه‌یاضروریه‌است بیان می کندبدفاع ازارسطومی‌پردازد که این تکثیر بدون فایده نیست وپس از تفصیل‌این مطلب می گوید:« فلذلک یزول ماقاله جالینوس‌الطبیب فی کتابه فی‌البرهان أن ارسطوطالیس کثر فی کتابه فی القیاس فی‌الممکنات والوجودیة فیما لاینتفع به» وسپس این موضوع را مستدلا روشن می‌سازد رجوع‌شود به : شرح الفارابی لکتاب ارسطوطالیس فی‌العبارة ، ص۱۹۲ و ۱۹۳ .

۳ ـ چنانکه پیش‌ازاین یادشدجالینوس‌در کتاب «التجربةالطبیة»خود(رسالهٔ حنین شمارهٔ ۱۰۹) آنجا که از طرف اصحاب قیاس و مکتب قیاس Dogmatism برد اصحاب تجارب و مکتب تجربه Empirical می‌پردازد می گوید که آنان چیزی را که چندبار دیده‌اند تجربه می‌خوانندواعتراف دارند براینکه یکبار دیدن صناعی‌نیست(= حجیت علمی ندارد) بنابراین آنچه که از غیرصناعی ترکیب شود نیز غیر صناعی است ولی آنان این برهان را نمی‌پذیرند زیرا آنان خود اقراردارند که از تعالیم (علوم نظری) اجتناب می‌ورزند و فرار می کنند وعلم منطق یکی از آنهاست.

سازد، ولی وقتی خود آن کتاب را تألیف کرده نه تنها حتی یک قسم از اقسام قیاسهای ممکنه و مختلطه را که فقط آنها درطب سودمند هستند یاد نکرده بلکه گفته است که اینها اصلاً مورد نیاز نیستند. کسی شک ندارد در اینکه جالینوس کتابهای ارسطو را درمنطق خوانده و بیشتر از آنانکه درپایهٔ فرودین او هستند آنها را دریافته ولی بجهت آن بیماری عام که ما دربارهٔ آن سخن گفتیم پنداشته است که علم منطق وسایر علوم نظری را مانند علم طب فهمیده است و مهارت او در آن علوم همچون مهارت اوست در علم طب، و در نتیجه مورد این عوارض قرار گرفته است. او در این حدّ هم نایستاده بلکه از شدّت التذاذ او از آنچه برای او از برخی منافع اعضا حاصل شده ادّعای پیغمبری کرده و گفته است که فرشته‌ای باو از سوی خداوند فرود آمده و او را چنین آموخته و چنان فرمان داده است، وکاش درهمین پایه توقّف می‌نمود و خود را درسلک پیغامبران — بر آنان سلام باد — منتظم می‌ساخت و بر آنان خرده نمی‌گرفت ولی او چنین نکرد بلکه خود ناشناسی او اورا بدانجا کشانید که خودرا باموسی علیه السّلام مقایسه کند و به خود نسبت کمال دهد و به موسی علیه السّلام نسبت جهل روا دارد — خداوند بالاتر است از گفتاری‌های نادانان — بدین جهت برمن نیکو آمد که عین سخن اورا بسمع تورسانم — که نقل کنندهٔ کفر کافر نیست — واو را ردّ کنم نه چنان ردّی که درخورچنان گناه بزرگی باشد. زیرا موسی درنزد او چنان نیست که درنزد ما گروه متشرّعان است، بلکه در این ردّ آشکار می‌سازم که جهالتی را که او نسبت به پیغامبرما موسی — براوسلام باد — داده است براو وارد نیست و جالینوس خود درحقیقت جاهل است، وسخن خود درامیان آن دو چنان می‌نهم که گوئی میان دودانشمند که یکی از آنان کامل‌تر از دیگری است سخن می‌گویم نه مانند کسی که پیغبری بزرگ را برمردی متطبّب برتری دهد زیرا این روش منصفانه بنظرمی‌آید. اکنون می‌گویم: جالینوس هنگامی که درگفتار یازدهم از کتاب «منافع الاعضاء»[1] آغاز کرده است به بیان فایده دراینکه موی ابروان

---

۱ - این کتاب دارای هفده مقاله است اول و دوم در حکمت خداوند در اتقان آفرینش

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

مانند موی سر دراز و آویزان نمی‌شود و موی مژگان راست می‌ایستد و دراز نمی‌شود سخنی گفته است که نصّ آن اینست: «می‌گوئیم که آفریننده باین موی فرمان داده است که همه» اوقات بیک اندازه بماند و بیش ازاین درازنگردد و موی این فرمان را پذیرفته واطاعت نموده، وبآنچه بآن فرمان داده شده مخالفت نورزیده است، یابعلت فزع وترس از مخالفت فرمان خدای و یا بجهت مجامله واستحیاء ازخداوند که اورا چنین فرمان داده است، ویا اینکه خود موی هم می‌داند که این اطاعت برای اوبهتر ومناسب‌تر است. موسی[1] هم عقیده‌اش در اشیاء طبیعی همین است واین رأی هرچند نزد من ستوده‌تر و بهتر است که بدان تمسّک جسته شود از رأی اپیکور، ولی نیکوتر آنکه از پذیرفتن هردو رأی خودداری گردد و این اندیشه نگاه داشته شود که خدای تعالی[1] مبدء آفرینش آفریدگان است چنانکه موسی علیه السّلام گفته است و مبدء برمادّه‌ای که آفریدگان ازآن آفریده شده فزونی دارد وآفریننده» ما موی مژگان وموی ابروان را چنان قرارداده که باید بیک اندازه از درازی بماند زیرا این انسب واصلح بوده است. وچون دانسته است که این نوع موی سزاوار است که براین کیفیّت نهاده شود، زیر موی مژگان جرمی سخت مانند غضروف قرار داده که درطول پلکها کشش می‌یابد، و در زیر موی ابروان پوستی سخت گسترده که پیوسته به غضروف ابروان است[1]. درباقی ماندن این موی بریک اندازه ازدرازی کافی نیست باینکه آفریننده

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

دست، سوم در اتقان آفرینش پا، چهارم وپنجم حکمت او در آلات غذا، ششم و هفتم دربارهٔ آلات تنفس، هشتم و نهم دربارهٔ سر، دهم دربارهٔ دوچشم، یازدهم چیزهای دیگرصورت الخ رسالهٔ حنین شماره ٤٩.

۱ ـ نظیراین استدلال را جالینوس در موارد مختلف ازکتاب منافع الاعضاء کرده است از جمله گوید: شکی نیست که پا کوچک وپائین‌ترین اندام حیوان است وخورشید بزرگترین وشکوهمندترین چیزجهان می‌باشد باید دقت شود که خورشید درکجا جای گرفته و پا درکجا قرار یافته است خورشید درمیان ستارگان سیار قرارگرفته و پا درپائین‌ترین جای بدن جایافته

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

بخواهد که چنین باشد همچنانکه اگر او بخواهد که بیک دفعه سنگی را تبدیل بانسانی کند بدون اینکه سنگ تغییر مناسب با این تبدیل را بپذیرد ممکن نیست . وتفاوت میان ایمان موسی علیه‌السّلام و ایمان ما وافلاطون وسایر یونانیان اینست که موسی می‌پندارد که فقط مشیّت خداوند کافی‌است که مادّه‌را بیاراید وآماده سازد وسپس آن مادّه‌آراسته‌وآماده برجای می‌شود، واین برای آنست که او همه چیزها را نزد خداوند ممکن می‌داند و اینکه خدا اگربخواهد بیک دفعه اسب یاگاوی را از خاکستر بیافریند می‌تواند[1] ولی ما این را نمی‌پذیریم بلکه می‌گوئیم برخی از چیزها ذاتاً ناممکن هستند واین چیزها را خدا هم اصلاً نمی‌خواهد که بوجودآیند[2] ، بلکه اومی‌خواهد که چیزهای ممکن موجود شوند و ازمیان

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

است اگر جای هرکدام را تغییر یافته فرض کنیم چه نتایج نادرستی برآن مترتب می گردد. او سپس توالی فاسد تغییر یافتن خورشید از جای خودرا ذکر می کند. رجوع‌شود به ص ۱۰ کتاب : *Greek Medicine* تألیف آرتور بروك A. J. Brock که درسال ۱۹۲۹ درلندن چاپ شده است.

۱ - بحث‌دربارهٔ دامنهٔ قدرت خداوند واینکه او قادر برممتنعات است درمیان متکلمان اسلامی زیاد دیده می‌شود ازجمله اشعری ازقول ابن راوندی نقل می کند که برخی از کسانیکه خودرا موحد می‌دانند معتقدند که توحید موحد کامل نمی گردد مگراینکه خداوند را موصوف سازد بقدرت برجمع میان مرگ وزندگی وحرکت و سکون وجای دادن جسمی را درمکان واحددریک زمان وتبدیل کردن واحد تقسیم ناپذیررا به‌هزار و هزار را بواحدبدون افزون کردن یا کم کردن و جادادن دنیارا درتخم مرغی درحالیکه هردو به‌بزرگی‌وکوچکی خود باقی بمانند. رجوع‌شود به مقالات الاسلامیین اشعری ، ص ۵۷۲ . ابومنصور ماتریدی سمرقندی نیز اشاره باین سبحث کرده وگوید کسانی که قدرت‌خداوندرا می‌خواهندانکار کنند متمسک باین گونه شبهات می‌شوند واین خود سفسطه‌است. وسپس او جواب این شبهات را داده. رجوع شود به: کتاب التوحید (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج)،ص۱۲۸ .

۲ - جاحظ بانواع ممکن‌و ممتنع و نیز فرق میان محال و ممتنع وآنچه که ازخدامحال است وآنچه که ازخلق محال‌است اشاره کرده‌است.رجوع شودبه: کتاب‌الحیوان ج۳ص ۳۷۰ .

ممکنات هم بهتر و مناسب‌تر و برتر را برمی‌گزینند و بدین سبب چون برای موی مژگان و ابروان مناسب‌تر و بهتر این بود که پیوسته و همیشه برهمین‌اندازه از درازی و برهمین شماره باقی ماند ما نمی‌توانیم بگوئیم در بارهٔ این موی که خدا خواست که او براین منوال باشد واوازهمان‌ساعت برآنچه که‌خداخواست گردید، زیرا اگرخدا هزارهزار بار می‌خواست که موی برچنین‌حال باشد هرگزمیسّر نمی‌شد پس ازآنکه منشأ آن‌را از پوستی مرطوب قرارداده بوده، جزاینکه اگراو ریشه‌های مو را درجرمی‌سخت ننشانده بود باوجوداختیار فراوان او، راست و ایستاده نمی‌ماند. وچون چنین‌است سخن درست آنست که خداوند دو امر را انجام داده است، یکی اختیار بهترین و مناسب‌ترین حالات را برای آنچه که می‌کند، و دیگری اختیار مادّهٔ مناسب. بدین جهت چون مناسب‌تر و بهتر برای موی مژگان این بود که راست وایستاده باشد وبریک حال دراندازهٔ درازی و درشماره باقی ماند نشاندن‌گان ومیانین جای آن‌را درجسمی‌سخت‌قرارداد، واگرآن‌را درجسمی‌سست می‌نشاند اوازموسی[1] نادان‌تر بود، و ازسپه سالارناتوانی که پایهٔ بارهٔ شهر یا دژ خود را برزمینی سست و بآب فرورفته می‌نهد جاهل‌تر. وهمچنین بقاء ودوام موی ابروان بریک حال درنتیجهٔ مادّهٔ مناسب‌است که اوبرگزیده‌است» سخن جالینوس بپایان رسید.

موسی می‌گوید: هرگاه مردی متفلسف، آشنا بقواعد شریعت‌های مشهور زمان ما، دراین‌سخن بنگرد اشتباه این مرد برایش آشکارمی‌شود زیرا همهٔ سخنان او نه‌بنابررأی اهل شرع درست می‌آید ونه برعقیدت اهل‌فلسفه. زیرا قواعد هردویعنی شرع وفلسفه نزد جالینوس نامحصّل وناروشن‌است و اواز اموری سخن می‌گوید که ازاصول‌آن ناآگاه است‌چنانکه اکنون من‌آن‌را بیان می‌کنم. اودراین سخن که من‌آن‌را یادکردم چهاررأی‌را بموسی علیه‌السّلام نسبت داده که یکی ازآنها ازموسی است و سهٔ دیگرازموسی نیست ولی جالینوس بعلّت کمی‌تحصیل وناآگاهی او ازهرچه که بیرون از طب‌است پنداشته که آراء چهارگانه‌راکه‌اویادکرده یکی‌است. ومن می‌گویم‌این یک‌رأی که‌ازموسی[1] است — چنانکه جالینوس یادکرده — فرعی‌است که تابع اصل وپایهٔ شریعت اوو شریعت جدّش

ابراهیم ــ برآن دو سلام باد ــ می‌باشد . بنابراین گفتار او نه آشفته و نه متناقض است بلکه اصول وفروع آن استواراست. تمامی این‌سخن‌راکه جالینوس‌ازخود یادکرد وگفت که‌اینست ایمان اولازمهٔ اصل اعتقاد اونیست ، بلکه‌لازمهٔ اعتقاد غیراوست پس گفتار اوآشفته‌شده‌وفروع‌آن براصول‌استوارنگردیده‌است. اکنون بگزارش آراء چهارگانه‌ای که دراین‌سخن بموسیٰ علیه‌السّلام نسبت داده‌آغازمی‌کنم.

نخست‌آنکه گفت : « خداوند موی ابروان را فرمان داد تا دراز نگردد و او پذیرفت » او می‌گوید اینست رأی موسیٰ در اشیاء طبیعی ، وحال‌آنکه این رأی موسیٰ نیست ونزد موسی خداوند جزبه‌ارباب‌خرد امر ونهی نمی‌کند . دوم‌آنکه‌گفت : « موسیٰ معتقداست که همهٔ اشیاء نزد خداوند ممکن‌است » . این نیزرأی موسی نیست بلکه رأی اواینست که خداوند به‌توانائی برممتنعات موصوف نمی‌گردد وجالینوس با تحریف نمودن آن ازموضع اختلاف آگاه نگشته‌است زیرا موسی چیزهائی را ممکن می‌داند که دیگران آن را ممتنع می‌پندارند و اختلاف دراین چیزها فرعی است که ازاختلاف دراصول پدید آمده‌است وجالینوس عنایتی بآن ندارد وآن‌را درنمی‌یابد وفقط بحث‌را درهم می‌آمیزد.
سوم‌آنکه‌گفت : « موسیٰ معتقد است که اگرخداوند بخواهد می‌تواند از خاکستراسبی یا گاوی بیکٔ دفعه بیافریند » این درست است که رأی موسیٰ است ولی این فرعی است مبتنی براصلی‌که او اصالت‌آن را پایه نهاده‌است چنانکه ما بزودی‌آن را بیان می‌کنیم .
چهارم‌آنکه‌گفت : « موسیٰ معتقد است که خداوند مادّهٔ مناسب باصفاتی معیّن برای آنچه که می‌خواهدخلق کندبرنمی‌گزیند‌آنچنان‌که یاد شد ازبرگزیدن جسم غضروفی در زیرمژگان » وحال‌آنکه موسی علیه‌السّلام مخالف این نیست وتصریح به‌نظائرآن کرده‌که خداوندکارعبث واتفاقی انجام نمی‌دهد و هرچه‌راکه‌آفریده براستی نیکوست وخلقت‌آن توأم با عدل وداداست ، آنچنانکه من‌درآنجا که سخن ازاصول دین‌گفته‌ام بیان‌کرده‌ام.
پس از این مجمل بضرورت دانسته می‌شودکه طبقهٔ عنبیهٔ[1] چشم بخاطر إبصارگود و

---

۱ ـ عنبیه طبقهٔ پنجم چشم‌است. توضیح‌آنکه درطب اسلامی چشم دارای هفت طبقه

بقیهٔ پاورقی درصفحهٔ بعد

واستخوانها بخاطر تکیه نهادن برآنها سخت و خشک شده‌است ، وهمچنین‌است هرچه که دراجسام حیوان بلکه‌هرچه‌درعالم‌وجوداست چنانکه پیغامبران پس ازموسی‌علیه‌السّلام گفته‌اندکه هرچه‌را که خداوندآفریده ازروی حکمت بوده است[۱] . جالینوس فقط این یک امررا ازآراء موسیٰ فهمیده که یک چیزبیک‌دفعت برغیرمجرای‌طبیعی بوجودآید چنانکه عصا تبدیل باژدها وخاک‌تبدیل به‌شپشی گردد وهمچنین به نزد اوامکان دارد که خاکستر بیک دفعت تبدیل باسبی یاگاوی شود. این درست است که رأی موسیٰ است ولی‌همهٔ اینها فرعی‌است مبتنی براصلی که موسیٰ بدان معتقد است وآن اینکه عالم محدث است زیرا معنی حدوث عالم اینست که خدای تعالیٰ به‌تنهائی قدیم وازلی‌است واوجهان‌را پس‌ازعدم محض‌آفریده واین‌آسمان وآنچه‌راکه درآن‌است بوجودآورده ومادّهٔ نخستین را درفرودآسمان هستی‌داده وآب وهوا وزمین وآتش‌را ازآن مُکوَّن ساخته واین‌افلاک را براین‌گردشهای مختلف چنانکه خواسته واین اسطقسات‌را[۲] وآنچه که ازآنها ترکیب

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

بنامهای‌زیردانسته‌شده : الصلبیة ، المشیمیة ، الشبکیة ، العنکبوتیة ، العنبیة ، القرنیة ، الملتحمة . رجوع شود به : تذکرة الکحالین علی بن عیسی الکحال متوفی ۴۰۰ (حیدرآباد دکن ۱۹۶۴) ، ص ۱۳ .

---

۱ ـ اشاره‌است باصلی که بارسطو نسبت داده شده که هرچیزی بجای خویش نیکوست ابن سینا اشاره باین اصل کرده است وگفته : « لاشیء معطل فی الطبیعة » . کتاب النجاة ، ص۱۸۶ . ابن باجه اندلسی می‌گوید : افیون وحنظل سموم قاتل هستند ولی‌گاهی عوارضی برای بدن پیش می‌آید که استعمال آن برای بدن نافع است . رجوع شود به : تدبیرالمتوحد، ص ۷۸ . ناصرخسرو (ص۱۰۹) گوید :

می بکار آید هر چیز بجای خویش   تری از آب و شخودن ز شخار آید

۲ ـ کلمهٔ اسطقس یونانی‌است به‌معنی اصل . ارسطو درتعریف‌آن گوید عناصر اولیهٔ چیز که غیر قابل تقسیم بچیز دیگراست: رجوع شود به: ما بعدالطبیعه *Metaphysica* کتاب ۲ .

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

یافته بر این طبایع که ما مشاهده می‌کنیم طبیعت بخشیده‌است، زیرا اوست که صورت‌هائی باین‌ها بخشیده که بوسیلهٔ آن‌ها طبیعت خود را یافته‌اند. اینست اصل مذهب موسی[1] علیه‌السّلام. واز آنجاکه مادّهٔ نخستین نزد او پس از عدم موجود گشته وطبیعت پذیرفته روا هست که ایجادکنندهٔ آن پس‌ازایجادآن‌را معدوم سازد وهمچنین رواست که طبیعت آن‌را وطبیعت هرچیزی که از آن ترکیب یافته دیگرگون سازد وطبیعتی دیگر جز از این طبیعت بیک دفعه جعل کند چنانکه آن‌را بیک دفعه ایجادکرده‌است. همچنین‌است هر چه که درعالم کون وفساد است دیگرگونی آن از آنچه که برآنست نزد موسی در امکان است وخداوند به‌قدرت برآن موصوف می‌گردد و مشیّت او بدان تعلّق می‌گیرد. اگر خدای تعالی[1] خواهد که این جهان را بمرور دهور برهمین صورت پایداربداردآن‌را انجام می‌دهد، واگربخواهد همه‌را معدوم سازد چنانکه جزازاوچیزی باقی نماند می‌تواند، واگر هم بخواهدکه‌آن‌را درجمیع جزئیّات برطبیعت خود باقی بدارد وفقط جزئی‌ازعالم‌کون‌را ازمجرای طبیعی خود تغییر بدهد برانجام آن توانا است. همهٔ معجزات ازاین قبیل است و بدین جهت مشاهدهٔ یک معجزه نزدآنکه‌آن‌را مشاهده کرده برهانی قطعی برحدوث عالم‌است. مقصودازمعجزه دراینجاآن چیزی‌است که بآشکاربرغیرمجرای‌طبیعی مألوف وهمیشگی باشد وآن بردونوع‌است: نوع اول‌آنکه چیزی که همیشه با تدریجات واحوال مخصوصی تکوّن پیدا می‌کند برغیرآن احوال معتاد و مألوف موجودگردد یعنی بیک

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

دلتا شمارهٔ a ۱۰۱٤ . افلاطون عناصر چهارگانه یعنی خاك و آتش و آب و هوا را اجسام اولیه خوانده وگفته است این همانست که فلاسفهٔ متأخر اسطقسات خوانده‌اند. رجوع شود به: جوامع طیماوس فی‌العلم الطبیعی، ص ۲۷. عبیدالله بن‌جبرائیل بن بختیشوع نیزفصلی ازکتاب خودرا اختصاص به بیان «اسطقس» داده ودر تعریف آن گفته‌است که اسطقس‌اصل و غایت چیز است که از چیزی دیگر ترکیب نشده‌است رجوع شود به: الروضة الطبیة، ص ۱۹ و ۲۰

دفعت انقلاب پذیرد همچون انقلاب عصا باژدها و خاك به شپش وآب به خون و هوا بآتش ودست کرامت‌مند پاك به جرم سپید ، جملگی بیک دفعت . نوع دوم آنکه چیزی که در طبیعت این وجود آرام یافته (= المستقر) نظیر آن بوجود نمی‌آید موجود گردد مانند منّ که در هنگامی که آن را درآسیا خرد می‌کنیم وازآن نان می‌سازیم سخت است و زمانیکه خورشید بر آن بتابد آب می‌شود و جاری می‌گردد و همچنین دیگر آنچه که از معجزات دربارهٔ منّ درتورات منصوص است همهٔ اینها ونظائر آن در امکان است زیرا وجود عالم برآنچه که بوجود آمده بامکان است . ولی بنابرعقیدهٔ کسی که قائل به قدم عالم است همهٔ اینها که نزد ماازممکنات است نزد اواز ممتنعات بشمارمی‌رود زیراآنکه بقدم عالم معتقد است می‌گوید این عالم بجملگی آفریدهٔ خداوند است یعنی اوعلّت وجود عالم است واین عالم وآنچه که درآن است لازمهٔ وجود باری تعالی است ، همچون معلول که لازمهٔ علّت غیرمفارق خویش است چنانکه روزلازمهٔ طلوع خورشید وسایه‌لازمهٔ خداوند سایه‌است ومانند اینها . پس دارندهٔ این عقیده می‌گوید که حرکت راکون و فساد نیست وبدین سبب آسمان نزد اوقدیم است[1] ومادّهٔ نخستین کائن و فاسد نیست و ازلاً وابداً این چنین و براین طبیعت بوده و هست و هرچه مخالف این طبیعت کون و فساد باشد نزد اوممتنع است. لذا برای اوممکن نیست که چیزی که طبیعةً بیک دفعت موجود نمی‌گردد بیک دفعت بوجودآید و همچنین چیزی که در طبیعت این مادّه نیست که متکوّن شود تکوّن پذیرد ، بلکه هیچ‌حالتی‌ازحالات وجود برین وفرودین ازحالی که برآنست تغیر نمی‌پذیرد. آنکس که نتایج آراء را بخوبی درمی‌یابد برایش آشکاراست که بنا بعقیدهٔ کسی که باین کیفیّت بقدم عالم معتقداست خدارا مشیتی حادث واختیاری خاص نیست ودر

---

۱ - ابن سیمون از ارسطو نقل می‌کند که او درکتاب *Akroasis* گفته‌است که طبیعی دانان پیش از ما معتقد بودند که حرکت موضوع کون وفساد نیست جزافلاطون که او معتقد بود که حرکت موضوع کون وفساداست ونزد اوآسمان نیزموضوع کون وفساداست رجوع شود به : دلالة الحائرین ، ص ۲۹۰ .

عالم وجود ممکنی نیست که متعلق قدرت و ارادهٔ او باشد ، چنانکه فی المثل او نمی‌تواند با ارادهٔ خود در روزمعیّنی باران بیاورد و در روز معیّن دیگر نیاورد زیرا فرودآمدن باران دراین طبیعت آرام یافته (= المستقر) پیروآمادگی بخار وهوا است واین دوموجب ویا مانع باران می‌گردند وهمهٔ اینها تابع مادّه‌ای است که خدا را درآن فعلی نیست یعنی هرچه که درمادّه دشواراست اونمی‌تواندآن‌راآسان‌سازد وآنچه‌راکه وجودش‌ممتنع‌است اونمی‌تواند ایجادکند زیرا مادّه تکوین نیافته بلکه وجودآن‌که لازمهٔ آنست ازلاً و ابداً چنین بوده وهست وخواهد بود .

اکنون بخواست خدا برای توآشکارگردیدکه لازمهٔ هر یک ازقول به قدم عالم وحدوث عالم چیست واین جالینوس منحرف ونامحصّل‌ونادان‌که بیشتر بیرون ازفن‌طب سخن می‌گوید بارها بتصریح گفته‌است‌که درمسألهٔ حدوث عالم شک دارد و نمی‌داندکه آیا قدیم است یا حادث . ای کاش می‌دانستم که چه‌گونه در این اصل شکّاك است در حالی‌که‌همهٔ‌سخن خود را درمسألهٔ موی مژگان و ابروان براصل‌قدم عالم بنیاد نهاده‌است وبدین جهت گفته است که هرچه درمادّه دشوار باشد ناممکن است و خداوند به قدرت برآن موصوف نمی‌گردد هرچندکه‌آن‌را هزارهزار بار بخواهد ، وگفته‌است که‌مشیّت کافی نیست مگراینکه مادّه باآن موافقت‌کند ، ونیزگفته‌است که خدا مبدءِآفرینش هر مخلوقی است چنانکه موسی گفته ومبدء ازمادّه‌ای‌که منشأ خلق‌است افزون‌است. این‌بود نصّ سخن جالینوس . بنابراین اوبقدم مادّه همچون قدمت خداوند معتقد است وآن دو را مبدءِ خلق همهٔ مخلوقات می‌داند و این قول به قدم عالم است‌که جالینوس آن‌را امری موردشک دانسته‌است بنابراین براو لازم بود که درمسألهٔ اینکه‌آیا پدیدآمدن اسب از خاکستربیک دفعت ممکن‌است چنانکه موسی گوید، ویا ممتنع است چنانکه قاطعین‌بقدم عالم‌گویند نیزشک‌کند . وچون اودراصل‌شک نموده ودرفرع قطع‌خود را اظهارداشته دلیل است براینکه او در بنیاد یافتن این فرع برآن اصل جاهل است . همچنین آنجاکه گفته برخی از چیزها بخودی خود نزد خداوند نا ممکن است عقیدهٔ او را بقدم مادّه

می‌رساند . از همه شگفت‌تر آنکه گفته است : « چون خداوند دانست که مناسب‌تر برای موی ابروان اینست که دراز نگردد » ونیز « خداوند مشیّت به ایجاد اشیاءِ ممکنه دارد واز میان اشیاءِ ممکنه بهترین آنهارا انتخاب می کند » ای کاش می‌دانستم دراین علم ومشیّت واختیار که خداوند را بدان موصوف می‌سازد وامور ممکنهٔ نزد خداوند را قابل تکوین می‌داند گفتهٔ خودرا بر کدام یک از دوقاعده مبتنی کرده وحکم قطعی خودرا برقدم عالم یاحدوث آن بنیاد نهاده‌است . من برای تو آشکارساختم که بنابررأی به قدم عالم نه برای خداوند مشیّت واختیاری باقی می‌ماند ونه‌درمیان ممکنات ممکنی که مورد اختیار واحداث اوقرار گیرد وهمانا اقاویل او که یادگردید بنابرقول به حدوث عالم و محدث بودن مادّه درست می‌آید . پس بنگر که چگونه اودرسخن خود چیزهائی‌راکه لازمهٔ قول بحدوث عالم‌است باچیزهائی‌که‌لازمهٔ قول بقدم‌آنست درهم‌می‌آمیزد وهمه‌را یک اندیشه ویک‌رأی‌می‌پندارد وامّا اینکه عالم قدیم است یا حادث برای او مورد شکّ است وهرچه که از این گونه سخنان درهم وبرهم گفته برای اوآشکارو واضح‌است وبآن ایمان خاص ویقین قاطع‌دارد و این دلیلی آشکار است براینکه باصول و فروع وآنچه که بدان تکلّم نموده جاهل است ونسبت بآنچه که می گوید کم تأمّل .

این بود منظور ما ازاین فصل و بس ومن دراین فصل متعرّض قائلان بقدم نشدم وآنان را ردّ وتشکیک و تشنیع نکردم زیرا دراین باره در تألیفات مذهبی خود سخنان متعدّدی گفته‌ام .

پیوست

رسالهٔ حنین

چون‌دراین‌کتاب خاصه‌در دوفصل گذشته مکرّرا به‌رساله‌ٔ حنین ارجاع داده‌شده لازم دانسته‌شد که‌نام کتابهائی که حنین ازجالینوس دررساله خود یادکرده بهمان ترتیب درفصلی‌آورده شود البته‌ازذکر تفصیلی که او در بارهٔ هریک از کتابها وهمچنین مترجمان وحامیان داده بجهت اختصارخودداری می‌گردد.

بطوراجمال یادآوری‌می‌شود که حنین‌بن اسحق که شرح‌حال اودرصفحه‌های ۲۹۵ و ۳۵۳ این کتاب‌یادشد[1] رساله‌ای‌به‌علی‌بن‌یحیی‌نوشته‌ودر آن‌آثارجالینوس‌را که‌بزبان‌سریانی وعربی‌ترجمه‌شده یادکرده‌است. ابوالحسن‌علی‌بن‌یحیی پسر یحیی بن‌ابی منصوردوست‌متوکل خلیفه عباسی‌وازحامیان حنین‌است که درسال ۲۷۵ ازدنیا رفته‌است. حنین بخواهش‌او این رساله را درسن ۴۸ سالگی درسال ۴۲-۲۴۱ نوشته وشاید این‌کتاب قدیم‌ترین فهرست اسلامی موجود باشد. نسخهٔ منحصر بفردی ازاین رساله درکتابخانهٔ ایا صوفیه بشمارهٔ ۳۶۳۱ موجود است و خاورشناس‌آلمانی برگشتراسر Bergshtrasser آن را بزبان آلمانی ترجمه‌کرده‌که با متن عربی‌آن در سال ۱۹۲۵ در لایپزیک چاپ شده و مایرهوف خاورشناس‌دیگرمقاله‌ای‌بزبان انگلیسی دربارهٔ این‌کتاب‌نوشته که‌درمجلهٔ ایزیس Isis سال ۱۹۲۶ شمارهٔ ۸ ص ۷۲۴-۶۸۵ تحت عنوان «آگاهیهای تازه دربارهٔ حنین‌بن اسحق‌وزمان او» منتشرگشته است.

دراینجا بطور اجمال اشاره بنام مترجمان وحامیان که در طی رساله‌آمده می‌شود و تفصیل‌آن به ترجمهٔ رساله که بوسیله نگارنده صورت‌گرفته‌است حواله داده می‌شود.

---

۱ - گذشته ازمنابعی‌که پیش از این در بارهٔ حنین یاد شد گابریلی مقاله‌ای در بارهٔ زندگی وآثارحنین بن اسحق نوشته وآن را در مجلهٔ ایزیس سال ۱۹۲۴ ج ۶ ص ۲۹۶-۲۸۲ منتشر ساخته‌است.

مترجمان

ایوب رهاوی معروف به ابرش

ابن سهدا

سرجس راس عینی

حبیش بن الحسن

یوسف خوری

عیسی بن یحیی

اصطفن

اسحق بن حنین

عیسی بن علی

ابراهیم بن الصلت

ثابت بن قرّه

شملی

ثیوفیل رهاوی

تومای رهاوی

حامیان ومشوّقان

داود متطبّب

ابوجعفر محمد بن موسی

ابوالحسن احمد بن موسی

سلمویه بن بنان

شیریشوع بن قطرب

بختیشوع بن جبریل

ابوالحسن علی بن یحیی

اسحق بن سلیمان

ثیودر اسقف کرخ

یسوع

اسرائیل بن زکریا معروف به‌طیفوری

یوحنا بن ماسویه

محمد بن عبدالملک وزیر

علی معروف به فیوم

اسحق بن ابراهیم طاهری

یحیی بن ماسویه

ابوموسی بن عیسی الکاتب

عیسی بن یحیی

منصور بن اثاناس

کتاب‌ها

۱ــ فینکس / پیناکس

۲ــ فی‌مراتب قراءة کتبه / درترتیب خواندن کتابهای او

۳ــ فی‌الفرق / درفرقه‌ها (= فرقه‌های پزشکی)

٤ــ فی‌الصناعة الطبیّة / درصناعت پزشکی

۵ــ فی‌النبض الی طوثرن والی سائرالمتعلّمین / درنبض خطاب به‌طوثرن وسایر دانشجویان

٦ــ الی اغلوقن / خطاب به اغلوقن

۷ــ فی‌العظام / دراستخوان‌ها (= استخوان شناسی)

۸ــ فی‌العضل / درعضله‌ها (= عضله شناسی)

۹ــ فی‌العصب / درعصب (= عصب شناسی)

۱۰ــ فی‌العروق / دررگ‌ها (= رگ شناسی)

۱۱ـ فی‌الاسطقسات علی رای بقراط / دراسطقسات بنابررای بقراط

۱۲ـ فی‌المزاج / درمزاج

۱۳ـ فی‌القوی الطبیعیّة / درنیروهای طبیعی

۱٤ـ فی‌العلل والاعراض / در دردها وعارضه‌ها

۱۵ـ فی‌تعرّف علل‌الاعضاء الباطنة / درشناسائی دردهای ناپیدای اعضا

۱٦ـ فی‌النبض / درنبض (= نبض شناسی)

۱۷ـ فی‌اصناف الحمیّات / دراقسام تب‌ها

۱۸ـ فی‌البُحران / دربحران

۱۹ـ فی‌ایام البُحران / درایام بحران

۲۰ـ فی‌حیلة البرء / درچارهٔ بهبود

۲۱ـ فی علاج التشریح / دردرمان تشریح

۲۲ـ فی‌اختصارکتاب مارینس فی‌التشریح / دراختصارکتاب مارینس درتشریح

۲۳ـ فی‌اختصارکتاب لوقس فی‌التشریح / دراختصارکتاب لوقس درتشریح

۲٤ـ فیما وقع من‌الاختلاف فی‌التشریح / اختلافاتی که درتشریح پیدا شده‌است

۲۵ـ فی‌تشریح الحیوان المیّت / درتشریح حیوان مرده

۲٦ـ فی‌تشریح الحیوان الحیّ / درتشریح حیوان زنده

۲۷ـ فی‌علم بقراط بالتشریح / درعلم بقراط به تشریح

۲۸ـ فی علم ارسسطراطس فی‌التشریح / درعلم ارسسطراطس درتشریح

۲۹ـ فیما لم یعلم لوقس من امرالتشریح / در آنچه که لوقس ازتشریح ندانسته‌است

۳۰ـ فیما خالف فیه لوقس / درآنچه که لوقس با آن مخالفت ورزیده‌است

۳۱ـ فی‌تشریح الرحم / درتشریح زهدان

۳۲ـ فی مفصل‌الفقرة الاولی[1] من‌فقارالرقبة / درمفصل فقره اول ازفقره‌های گردن

۳۳ـ فی‌اختلاف‌الاعضاء المتشابهة‌الاجزاء / دراختلاف اعضائی که اجزای آن متشابه‌اند

۳۴ـ فی تشریح آلات الصّوت / درتشریح آلات صوت

۳۵ـ فی‌تشریح العین / درتشریح چشم

۳۶ـ فی حرکة الصدر والرئة / درحرکت سینه وریه

۳۷ـ فی‌علل‌التنفّس / در دردهای دم زدن

۳۸ـ فی‌الصوت / درصوت

۳۹ـ فی حرکة العضل / درحرکت عضله‌ها

۴۰ـ فی اعتقاد الخطاء الّذی اعتقد فی‌تمیز البول من‌الدم / دراعتقاد خطائی که در امتیاز بول وخون پیدا شده‌است

۴۱ـ فی‌الحاجة الی‌النبض / دراحتیاج به نبض

۴۲ـ فی‌الحاجة الی‌التنفّس / دراحتیاج به تنفس

۴۳ـ فی‌العروق الضوارب هل یجری فیها الدم بالطبع ام‌لا / در رگهای زننده که‌آیا خون درآنها بالطبع جریان دارد یا نه

۴۴ـ فی قوی‌الادویة المسهلة / درنیروهای داروهای مسهل

۴۵ـ فی‌العادات / درعادات

۴۶ـ فی‌آراء بقراط وفلاطن / دراندیشه‌های بقراط و افلاطون

۴۷ـ فی‌الحرکات المعتاصة المجهولة / درحرکات دشوارومجهول

۴۸ـ فی‌آلة الشمّ / درآلت بویائی

۴۹ـ فی منافع‌الاعضاء / درمنافع اعضا

۵۰ـ فی‌افضل هیأت البدن / در برترین هیأت بدن

۵۱ـ فی‌خصب البدن / درخصب بدن

۵۲ـ فی‌سوء المزاج المختلف / در اقسام مختلف بدی مزاج

۵۳ـ فی‌الادویة المفردة / در داروهای مفرد

۵۴ـ فی دلائل علل العین / در دلائل دردهای چشم

۵۵– فی اوقات الامراض / دراوقات امراض

۵٦– فی الامتلاء / در امتلاء

۵۷– فی الاورام / در ورم‌ها

۵۸– فی الاسباب البادئة وهی الّتی تحدث من خارج البدن / دراسباب نخستین که ازخارج بدن پیدا می‌شوند

۵۹– فی الاسباب المتصله بالمرض / دراسباب متصل به بیماری

٦۰– فی الرعشة والنافض والاختلاج والتشنّج / دررعشه ولرزه واختلاج وتشنج

٦۱– فی اجزاء الطّب / دراجزای طب

٦۲– فی المنی / درآبِ مردی

٦۳– فی تولّد الجنین المولود لسبعة اشهر / در تولّد جنین هفت ماهه

٦٤– فی المرّة السوداء / درمرّهٔ سوداء

٦۵– فی ادوار الحمیّات وتراکیبها / دردوره‌ها وترکیب‌های تب‌ها

٦٦– جملة کتابه الکبیر فی النبض / جمله‌ای از کتاب بزرگ او درنبض

٦۷– فی النبض یناقض ارخیجانس / در نبض بررد ارخیجانس

٦۸– فی رداءة التنفس / دربدی تنفس

٦۹– فی نوادرتقدمة المعرفة / درنوادرتقدمة المعرفه (= شناسائی پیشین)

۷۰– الذی اختصر فیه کتابه فی حیلة البرء / خلاصه کتاب او درچارهٔ بهبود

۷۱– فی الفصد / دررگ زدن

۷۲– فی الذبول / درذبول

۷۳– فی صفات لصبیّ یصرع / درصفات کودك مصروع

۷٤– فی قوی الاغذیة / درقوای غذاها

۷۵– فی التدبیر الملطّف / درتدبیر ملطّف

۷٦– فی الکیموس / درکیموس

۷۷– فی افکار ارسسطراطس فی مداواة الامراض / درافکار ارسسطراطس در مداوای بیماریها

۷۸– فی تدبیر الامراض الحادّة علی رای بقراط / درتدبیر بیماریهای سخت بنابر رای بقراط

۷۹– فی ترکیب الادویه / درترکیب داروها

۸۰– فی الادویة التی یسهل وجودها / درداروهائی که وجودآنها سهل است

۸۱– فی الادویة المقابلة للادواء / درداروهای مقابل دردها

۸۲– فی التریاق الی بمفولیانس / درتریاك خطاب به بمفولیانس

۸۳– فی التریاق الی فیسن / درتریاك خطاب به فیسن

۸۴– فی الحیلة لحفظ الصّحة / درچاره بهداشت

۸۵– ثراسوبولس / ثراسوبولس

۸۶– فی الریاضة بالکرة الصغیرة / درورزش با توپ کوچك

۸۷– تفسیره لکتاب عهد بقراط / تفسیر کتاب عهد بقراط او

۸۸– تفسیره لکتاب الفصول / تفسیرکتاب الفصول او

۸۹– تفسیره لکتاب الکسر / تفسیر کتاب الکسر او

۹۰– تفسیره لکتاب ردّ الخلع / تفسیر کتاب ردّ الخلع او

۹۱– تفسیره لکتاب تقدمة المعرفة / تفسیر کتاب تقدمة المعرفهٔ او

۹۲– تفسیره لکتاب تدبیر الامراض الحادّة / تفسیر کتاب تدبیر بیماریهای سخت او

۹۳– تفسیره لکتاب القروح / تفسیر کتاب القروح او

۹۴– تفسیره لکتاب جراحات الرأس / تفسیر کتاب زخمهای سر او

۹۵– تفسیره لکتاب ابیذیمیا / تفسیر کتاب ابیدمی او

۹۶– تفسیره لکتاب الاخلاط / تفسیر کتاب اخلاط او

۹۷– تفسیره لکتاب تقدمة الانذار / تفسیر کتاب تقدمة الانذار او

۹۸– تفسیره لکتاب قطیطریون / تفسیر کتاب قطیطریون او

۹۹– تفسیره لکتاب الهواء والماء والمساکن / تفسیر کتاب هوا و آب و مسکن او

۱۰۰– تفسیره لکتاب الغذاء / تفسیر کتاب غذای او

۱۰۱– تفسیره لکتاب طبیعة الجنین / تفسیر کتاب طبیعت جنین او

۱۰۲– تفسیره لکتاب طبیعةالانسان / تفسیر کتاب طبیعت آدمی او

۱۰۳– فی انّ الطبیب الفاضل فیلسوف / در اینکه طبیب فاضل فیلسوف است

۱۰۴– فی کتب بقراط الصحیحة وغیرالصحیحة / در کتابهای صحیح و غیرصحیح بقراط

۱۰۵– فی البحث عن صواب ما ثلب به قواینطوس اصحاب بقراط الذین قالوا بالکیفیات الاربع / در بحث ازصواب آنچه که قواینطوس یاران بقراط را که قائل به کیفیات چهارگانه بودند بدگفتند

۱۰۶– فی السبات علی رای بقراط / در سبات بنا بر رای بقراط

۱۰۷– فی الفاظ بقراط / در الفاظ بقراط

۱۰۸– فی جوهرالنفس ماهو علی رأی اسقلیبیادس / در گوهر نفس مطابق رای اسقلیبیادس

۱۰۹– فی التجربة الطبیّة / در تجربهٔ پزشکی

۱۱۰– فی الحثّ علی تعلّم الطبّ / در ترغیب بر آموختن پزشکی

۱۱۱– فی جمل التجربة / در جمل تجربه

۱۱۲– فی محنة افضل الاطباء / در آزمایش فاضل ترین پزشکان

۱۱۳– فیما یعتقده رأیاً / در اعتقادات او

۱۱۴– فی الاسماء الطبیّة / در نامهای پزشکی

۱۱۵– فی البرهان / در برهان

۱۱۶– فی القیاسات الوضعیّة / در قیاسهای وضعی

۱۱۷– فی قوام الصناعات / در قوام صناعات

۱۱۸– کیف یتعرّف الانسان ذنوبه و عیوبه / چگونه آدمی گناهان و عیب‌های خود را می‌شناسد

۱۱۹ــ فی‌الاخلاق / در اخلاق

۱۲۰ــ فی‌صرف الاغتمام / در راندن اندوه

۱۲۱ــ فی‌انّ الاخیار من‌النّاس قدینتفعون باعدائهم / در اینکه نیکان گاهی بوسیلهٔ دشمنانشان سود می‌برند

۱۲۲ــ فیماذکره افلاطن فی کتابه‌المعروف بطیماوس من‌علم الطبّ / در آنچه که افلاطون در کتاب طیماوس طبی خود یاد کرده‌است

۱۲۳ــ فی انّ قوی‌النفس تابعة لمزاج البدن / در اینکه نیروهای نفس تابع مزاج بدن‌است

۱۲٤ــ جوامع کتب افلاطون / جوامع کتابهای افلاطون

۱۲۵ــ فی انّ المحرّك الاوّل لایتحرّك / در اینکه محرّك اول حرکت نمی‌کند

۱۲٦ــ فی‌المدخل الی‌المنطق / در پیش در آمد به منطق

۱۲۷ــ فی عدد المقاییس / در شمار مقاییس

۱۲۸ــ تفسیره للکتاب الثانی من‌کتب ارسطوطالیس الذی یسمّی باریمانیاس / تفسیر کتاب دوم از کتابهای ارسطو که موسوم به باریمانیاس است

۱۲۹ــ فیمایلزم الذی یلحن فی کلامه / در آنچه که‌لازم می‌آید کسی را که لحن درسخن دارد

خاتمه

فهرست‌ها

فهرست نامهای اشخاص
فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها
فهرست نامهای جاها
فهرست نامهای کتابخانه‌ها
فهرست کلماتی که توضیح داده شده

فهرست نامهای اشخاص

ح

فهرست نامهای گروهها و فرقه‌ها

فهرست نام جاها

فهرست نام کتابخانه‌ها

فهرست کلماتی که شرح و توضیح شده

فهرست منابع و ماخذ

آربری .Arberry, A. G

« اخلاق نیکوماخس دراسلام » مجله مدرسه السنه شرقیه لندن ، جلد ۱۷ ، لندن ۱۹۵۵ ، ص ۲٤-۱ .

« The Nicomachean Ethics in Arabic » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 17, 1955, pp. 1-24.

ابراهیم شبوح.

فهرس المخطوطات المصوّرة ، الجزء الثالث العلوم ، القسم الثانی الطب ، قاهره ۱۹۵۹ .

ابن ابی‌اصیبعه ، ابوالعباس موفق‌الدین احمد بن القاسم .

عیون الانباء فی طبقات‌الاطباء ، شرح وتحقیق الدکتور نزار رضا ، بیروت دار ـ مکتبة الحیاة ۱۹٦۵ .

ابن ابی‌الحدید ، عزالدین ابوحامد بن هبة‌الله .

شرح نهج‌البلاغة ، بیروت دارمکتبة الحیاة ٦۵-۱۹٦۳ .

ابن ابی صادق ، ابوالقاسم عبدالرحمن .

شرح کتاب الفصول بقراط ، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسلر دانشگاه مک‌گیل مونترال کانادا شمارهٔ ٦٦ شرقی (OR. 66) .

ابن اثیر ، عزالدین ابوالحسن علی .

الکامل فی‌التاریخ ، ادارة الطباعة المنیریة ، قاهره ۱۳۵۳ .

ابن‌الاخوة ، محمد بن محمد بن احمد قرشی .

معالم القربة فی احکام الحسبة ، کمبریج ۱۹۳۷ .

ابن اسفندیار ، محمد بن حسن .

تاریخ طبرستان ، بکوشش عباس اقبال ، تهران ۱۳۲۰ .

ابن بابویه ، ابوجعفر محمد بن علی قمی .

کمال الدین و تمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیرة ، هایدلبرگ ۱۹۱۰ .

ـــــ من لایحضره الفقیه . دارالکتب الاسلامیة ، نجف ۱۳۳۷ .

ابن باجه ، ابوبکر محمد بن یحیی .

تدبیر المتوحّد ، مادرید ۱۹۴۶ .

ابن بطلان وابن رضوان .

خمس رسائل (مکاتبات میان ابن بطلان و ابن رضوان) بضمیمهٔ ترجمهٔ انگلیسی ومقدمه ازیوسف شاخت و ماکس مایرهوف ، الجامعة المصریة ، کلیة الاداب ، قاهره ۱۹۳۷ .

ابن تغری بردی ، ابوالمحاسن جمال الدین یوسف .

النجوم الزاهرة فی اخبار مصر والقاهرة ، قاهره ۱۳۶۹-۱۳۴۸ .

ابن تیمیّه ، ابوالعباس تقی الدین احمد بن عبدالحلیم .

ـــــ الردّ علی المنطقیین ، بامقدمهٔ سیدسلیمان ندوی ، بمبی ۱۳۶۸ .

ـــــ مجموعة فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیه حرانی ، مطبعة کردستان العلمیه ، قاهره ۱۳۲۶ .

ـــــ منهاج السنّة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریة ، قاهره ۱۳۲۱ .

ابن جلجل ، ابوداود سلیمان بن حسّان اندلسی .

طبقات الاطباء و الحکماء تالیف سال ۳۷۷ هجری ، بتحقیق فوأد سیّد ، قاهره ۱۹۵۵ .

ابن جوزی ، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد .

الطبّ الروحانی ، دمشق ۱۳۴۸ .

ـــــ زمّ الهوی ، قاهره ۱۹۶۲ .

ابن حجرعسقلانی ، احمد بن علی .

لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۲۹ .

ابن حزم اندلسی ، ابومحمد علی بن احمد .

الاحکام فی اصول الاحکام، باهتمام احمد شاکر، قاهره مطبعة الامام .

ـــــ التقریب لحدّ المنطق والمدخل الیه بالالفاظ العامیّة والامثلة الفقهیّة، بتحقیق دکتر احسان عبّاس، بیروت ۱۹۵۹ .

ـــــ الفصل فی الملل والاهواء والنحل، قاهره ۱۳۲۰-۱۳۱۷ .

ـــــ رسالة فی الم الموت (رسائل ابن حزم الاندلسی) بولاق مطبعة الهناء .

ـــــ رسالة فی مداواة النفوس وتهذیب الاخلاق (رسائل ابن حزم الاندلسی).

ـــــ رسالة فی مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الاندلسی) .

ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن .

مقدّمه، قاهره ۱۳۷۹ .

ابن خلکان. ابوالعباس شمس الدین احمد بن محمد .

وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، بتصحیح وتعلیق محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۶۷ .

ابن دبّاغ، عبدالرحمن بن محمد انصاری .

مشارق انوار القلوب و مفاتح اسرار الغیوب ، بتحقیق ریتر Ritter, H. بیروت ۱۹۵۹ .

ابن رسته، ابوعلی احمد بن عمر .

الاعلاق النفیسة. لیدن ۱۸۹۱ .

ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد .

تفسیر ما بعدالطبیعة، بیروت ۱۹۵۲-۱۹۳۸ .

ـــــ تهافت التهافت، بیروت ۱۹۳۰ .

ـــــ فصل المقال فی ما بین الحکمة والشریعة من الاتصال، لیدن ۱۹۵۹ .

ابن رضوان ← ابن بطلان .

ابن زهر، ابوالعلاء زهر بن ابی مروان .

البیان والتبیین فی الانتصار لجالینوس، نسخهٔ خطی مدرسهٔ نواب مشهد. این کتاب درنامهٔ آستان قدس رضوی دورهٔ هفتم شماره ۱ ص ۱۱۶ بوسیله آقای کاظم مدیرشانه‌چی معرفی شده است .

ابن سینا .

رسالة فی تعبیر الرّؤیا ← محمد عبدالمعیدخان .

ـــــ رسالة فی دفع الغمّ من الموت (رسائل ابن سینا فی اسرار الحکمة المشرقیة)، لیدن ۱۸۹۴ .

ـــــ رسالة فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات)، قاهره ۱۳۲۶ .

ـــــ الشفاء، تهران چاپ سنگی .

ـــــ کنوز المعزّمین، باهتمام استاد جلال‌الدین همایی، تهران ۱۳۳۱ .

ابن صلاح ، ابوالفتوح احمد بن محمد بن السری .

مقالة فی الشکل الرابع من اشکال القیاس الحملی وهو الشکل المنسوب الی جالینوس ← رشر .

ابن طملوس، ابوالحجّاج یوسف بن محمد .

المدخل لصناعة المنطق ، الجزء الاول کتاب المقولات وکتاب العبارة ، باهتمام میکائیل اسین پلاسیوس، مادرید ۱۹۱۶ .

ابن العبری، ابوالفرج یوحنا غریغوریوس .

تاریخ مختصر الدول، بیروت ۱۹۵۸ .

ابن فقیه، ابوبکر احمد بن محمد الهمدانی .

مختصر کتاب البلدان، لیدن ۱۳۰۲ .

ابن القیّم الجوزیّة، ابوعبدالله محمد بن ابی بکر .

اغاثة اللهفان من مصائد الشیطان، بتحقیق محمد سیّد کیلانی، قاهره ١٣٨١.
ـــــ الطب النّبوی، قاهره ١٣٧٧ .
ابن کثیر دمشقی .
البدایة والنهایة، قاهره ١٣٥١ .
ابن المرتضی، احمد بن یحیی .
طبقات المعتزلة، بیروت ١٣٨٠ .
ابن مسکویه ، ابوعلی احمد بن محمد .
تهذیب الاخلاق وتطهیر الاعراق، بیروت دارمکتبة الحیاة ١٩٦١ .
ـــــ الفوز الاصغر، بیروت ١٣١٩.
ـــــ رسالة فی ماهیة العدل، لیدن ١٩٦٤، با مقدمه و ترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان:
An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice, *Risāla Fī Māhiyat Al - 'Adl.*
ابن منظور
لسان العرب، مادهٔ «هوی» .
ابن میمون
دلالة الحائرین (ترجمهٔ انگلیسی بوسیله پینس Pines, S.) شیکاگو ١٩٦٣ .
The Guide of the Preplexed, Chicago, 1963.
ـــــ الفصول (فصلی از آن) ← شاخت وماير هوف، ردّ ابن میمون القرطبي على جالينوس.
ـــــ مقالة فی صناعة المنطق، مجلهٔ دانشکدهٔ زبانها وتاریخ وجغرافیای دانشگاه آنکارا، ج ١٨ شمارهٔ ٢-١ سال ١٩٦٠ ص ٦٤-٤٠.
ابن نباته مصری، جمال الدین .
سرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره دارالفکر العربی ١٣٨٣ .

ابن ندیم، محمد بن اسحق.

الفهرست، چاپ فلوگل Flügel, G. .

ـــــ الفهرست (قسمت چاپ نشده آن مربوط به معتزله) ← فوك.

ابودلف، مسعر بن مهلهل.

الرسالة الثانية لابی دلف مسعر بن المهلهل الخزرجی، باهتمام مینورسکی، قاهره ۱۹۵۵.

ابوالفداء اسماعیل بن علی.

تاریخ، چاپ محمد افندی.

احمد بن محمد بن ابی الربیع، شهاب الدین.

سلوك المالك فی تدبیر الممالك، قاهره ۱۳۲۹.

اخوان الصفا.

رسائل، بیروت ۱۹۵۷.

اخوینی، ابوبکر ربیع بن احمد بخاری.

هدایة المتعلمین، باهتمام دکتر جلال متینی، مشهد ۱۳۴۴.

ادیب الممالك فراهانی.

دیوان، بتدوین وتصحیح وحواشی وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۲ شمسی.

ارسطو Aristotle.

اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia*، (آثار ارسطو ترجمهٔ انگلیسی تحت نظر راس Ross, W. D.) اکسفورد ۱۹۶۶ تجدید چاپ ازچاپ ۱۹۱۵.

The Works of Aristotle, Translated into English under the Editorship of Sir David Ross, Oxford, 1966.

ـــــ اخلاق نیکوماخس *Ethica Nicomachea* (آثار ارسطو ترجمه انگلیسی).

ـــــ الطبیعه، ترجمهٔ عربی بوسیلهٔ اسحاق بن حنین با شروح ابن سمح وابن عدی ومتی بن

یونس وابوالفرج بن‌طیب ، بتحقیق عبدالرحمن بدوی در دو مجلد قاهره ٨٥-١٣٨٤ .

ـــــ نفس ، De Anima (آثار ارسطو ترجمهٔ انگلیسی) .

ـــــ نفس ، ترجمهٔ عربی احمد فوأد الاهوانی ، قاهره ١٩٦٢ .

نفس ، ترجمهٔ عربی اسحق بن حنین ، باهتمام عبدالرحمن بدوی ، قاهره ١٩٥٤ .

ارطامیدروس الافسسی Artemidorus of Ephesus .

تعبیر الرؤیاء ، ترجمهٔ عربی حنین بن اسحق ، بتحقیق توفیق فهد ، دمشق ١٩٦٤ .

ازو ← استاپلتون .

استاپلتون و ازو Stapleton H. A. and Azo, R. F. .

« یک کتاب در کیمیا از قرن سیزدهم میلادی » ، یادنامهٔ انجمن آسیائی بنگال ، ج٣ ، کلکته ١٩١٤ ، ص ٩٤ - ٥٧ .

« An Alchemical Compilation of the Thirteenth Century. A. D. » *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal,* Vol. III, Calcutta 1914, pp. 57-94.

استرن Stern, S. M. .

« فقراتی از اخلاق جالینوس در عربی » مجلهٔ کلاسیک فصلی ١٩٥٦ ، ص ١٠١-٩١ .

«Some Fragments of Galen's Disposition in Arabic» *Classical Quarterly,* 1956 pp. 91 - 101.

اسحق بن حنین .

تاریخ الاطباء و الفلاسفة ، بضمیمهٔ مقدمه و ترجمهٔ انگلیسی از فرانز رزنتال مجلهٔ اورینس ، ج٧ سال ١٩٥٤ ، ص ٨٠-٥٥ . و ترجمهٔ فارسی آن از مهدی محقق در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات شماره ٣ سال دوازدهم ١٣٤٤ ص ٣٥٤-٣٣٩ .

اسفراینی ، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر .

التبصیر فی الدین ، قاهره ١٣٧٤ .

اسکات ← لدل .

اسکندر ، ا. ز.

« الرازی و محنة الطبیب » مجلهٔ المشرق ، بیروت ١٩٦٠ ، ص ٥٢٢-٤٧١ .

اسلر .Osler, W .

فهرست کتابخانهٔ اسلر، اکسفورد ۱۹۲۹ .

Bibliotheca Osleriana, Oxford, 1929.

اشعری، ابوالحسن .

مقالات الاسلامیین، ویسبادن ۱۹۶۳ چاپ دوم .

اصفهانی، ابوالفرج .

الاغانی، چاپ دارالکتب المصریة .

اصفهانی، شمس‌الدین بن محمود .

مطارح الانظار فی شرح طوالع الانوار (حاشیهٔ شرح مواقف) ، استانبول ۱۳۱۱ .

افلاطون، تیئتتوس Theaetetus (محاورات افلاطون ترجمهٔ انگیسی بوسیلهٔ جوت) در چهار مجلد، اکسفورد ۱۹۵۳ از چاپ اول ۱۸۷۱ .

Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, Oxford 1953.

—— ، جمهوریت *Republic* (محاورات افلاطون ترجمهٔ انگلیسی) .

—— ، دفاع *Apology* « «

—— ، طیماوس *Timaeus* « «

—— ، فیلبس *Philebus* « «

—— ، گرگیاس *Gorgias* « «

—— ، نوامیس *Laws* « «

اقبال، عباس .

خاندان نوبختی، تهران ۱۳۱۱ .

—— « سیرت فلسفی رازی » ضمیمهٔ مجلهٔ مهر سال ۱۳۱۵ .

الگود .Elgood, C .

تاریخ طب ایران وخلافت شرق، کمبریج ۱۹۵۱ .

A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, Cambridge, 1951.

الاهوانی، احمد فوأد .

مقدمهٔ کتاب ایساغوجی ← فرفوریوس .

ایجی، قاضی عضدالدین .

المواقف، استانبول ۱۳۱۱ .

ایوانف .Ivanow, W .

ادب اسماعیلی، تهران ۱۹۶۳ .

Ismāīlī Literature, Tehran 1963.

ایوب رهاوی Job of Edessa .

گنج نامه، متن سریانی وترجمهٔ انگلیسی باهتمام ا. منگانه، کمبریج ۱۹۳۵ .

Book of Treasures, Syriac Text Edited and translated by A. Mingana, Cambridge, 1935.

باخرزی، ابوالحسن علی بن الحسن.

دمیةالقصر و عصرة اهل العصر، حلب ۱۳۴۸ .

بدوی، عبدالرحمن .

الافلاطونیة المحدثةعندالعرب، قاهره ۱۹۵۵ .

ـــــ التراث الیونانیة فی الحضارة الاسلامیة، قاهره ۱۹۴۶ .

ـــــ مخطوطات ارسطو فی العربیة، قاهره ۱۹۵۹ .

ـــــ مقدمهٔ کتاب ارسطوطالیس فی النفس ← ارسطو، فی النفس .

ـــــ من تاریخ الالحاد فی الاسلام، قاهره ۱۹۴۵ .

بروک .Brock, A. J .

طب یونانی، لندن ۱۹۲۹ .

Greek Medicine, London, 1929.

بزدوی، ابوالیسر محمد بن محمد بن عبدالکریم .

اصول الدین، به تحقیق ومقدمه هانز بیترلنس Hans Peter Linss، قاهره داراحیاء الکتب العربیة ۱۳۸۳.

بغدادی، اسماعیل پاشا .

هدیة العارفین، استانبول ۱۹۵۱ .

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد .

الفرق بین الفرق، باهتمام محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره مکتبة محمدعلی صبیح واولاده .

بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد .

آثار الباقیة عن القرون الخالیة، لیپزیک ۱۹۲۳.

ـــــ استخراج الاوتار فی الدائرة بخواص الخط المنحنی فیها ، بتحقیق احمد سعید الدمرداش، قاهره الدار المصریة للتألیف والترجمة .

ـــــ تحدید نهایات الاماکن، بتحقیق محمد بن تاویت الطنجی، انقره ۱۹۶۱ .

ـــــ تحقیق ماللهند، لیپزیک ۱۹۲۵ .

ـــــ الجماهر فی معرفة الجواهر ، حیدرآباد ۱۳۵۵ .

ـــــ رسالة فی فهرست کتب الرازی، باهتمام پول کراوس، پاریس ۱۹۳۶ .

ـــــ قانون مسعودی، دردو مجلد: حیدرآباد دائرة المعارف العثمانیة ۱۳۷۵-۱۳۷۳.

بیضاوی عبدالله بن عمر.

طوالع الانوار (حاشیهٔ شرح مواقف)، استانبول ۱۳۱۱ .

بیهقی، علی بن ابی القاسم زید.

تتمة صوان الحکمة، به تصحیح محمد شفیع، لاهور ۱۹۳۵ .

پینس Pines, S. .

« انتقاد رازی برجالینوس »، مجموعهٔ مقالات آکادمی تاریخ علوم، شمارهٔ ۸ ص ۴۸۰-۴۸۷ .

«Rāzī, Critique De Galien» *Collection des Travaux de l' Académie d' Histoire des Sciences* No. 8, pp. 480-487.

ـــــ « برخی ازمشکلات فلسفهٔ اسلامی » ، فرهنگ اسلامی، ژانویه ۱۹۲۷، ص ۸۰-۶۶ .

« Some Problems of Islamic Philosophy, *Islamic Culture*, January 1937, pp. 66-80.

ـــــ « رازی » دائرة المعارف اسلام، با همکاری کراوس .

« Rāzī » in the *Encyclopedia of Islam* with Collaboration of P. Kraus.

ـــــ مذهب الذرّه عندالمسلمین و علاقتها بمذاهب الیونان والهند، ترجمه از آلمانی بعربی محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۳۶۵ .

تبریزی، ابوعبدالله محمد بن ابی بکر .

شرح المقدمات الخمس و العشرون فی اثبات وجودالله و وحدانیته وتنزّهه من ان یکون جسماً اوقوة فی جسم من دلالة الحائرین ، بتصحیح محمد زاهد الکوثری، قاهره ۱۳۶۹ .

تفلیسی، حبیش بن ابراهیم .

وجوه قرآن، باهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۴۰ .

تلمسانی، ابوعبدالله محمد بن احمد .

تحفة الناظر وغنیة الذاکر فی حفظ الشعائر و تغییرالمناکر، بتحقیق علی الشنوفی، بدون تاریخ .

تمکین Temkin, O. .

« مطالعاتی در بارهٔ طبّ اسکندرانی در دورهٔ متأخر » مجله تاریخ طب، ۱۹۳۵ شماره ۳ ص ۴۳۰-۴۰۵ .

« Studies on Late Alexandrian Medicine », *Bulletin of the History of Medicine*, 1935, 3, pp. 405-430.

توحیدی، ابوحیّان .

الامتاع والموانسة ، باهتمام احمد امین واحمد الزین، چاپ دوم درسه مجلّد، قاهره مطبعة لجنة التألیف والترجمة والنشر.

—— البصائر والذخائر، بتحقیق احمد امین. السید احمدصقر، قاهره مطبعة لجنةالتألیف والترجمة والنشر، قاهره ۱۳۷۳.

—— رسالة الحیاة (ثلاث رسائل) ، موسسهٔ فرانسوی مطالعات اسلامی، دمشق ۱۹۵۱ .

—— مثالب الوزیرین، بتحقیق دکتر ابراهیم الکیلانی، دمشق دارالفکر ۱۹۶۱ .

—— المقابسات، بتحقیق وشرح حسن السندوبی ، قاهره ۱۳۴۷ .

—— الهوامل والشوامل، باهتمام احمد امین والسید احمد صقر، قاهره ۱۳۷۰ .

تهرانی ، سیّد جلال الدین .

ترجمهٔ طبقات الامم اندلسی ← صاعد اندلسی .

ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد.

التمثیل والمحاضرة، بتحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره ۱۳۸۱ .

—— ثمارالقلوب فی المضاف والمنسوب، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۴ .

—— یتیمة الدهر فی محاسن اهل العصر ، بتحقیق محمد محی الدین عبدالحمید ، قاهره ۱۳۶۶ .

جابر بن حیّان .

کتاب البحث (مختار الرسائل جابر بن حیّان) ، بتصحیح پول کراوس ، قاهره مکتبة الخانجی ۱۳۵۴ .

جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر.

الحیوان، بتحقیق و شرح عبدالسلام هارون ، در ۷ مجلد، قاهره مطبعة مصطفی

البابی الحلبی ١٣٦٤-١٣٥٦ .

جالینوس، Galen .

کتاب الاخلاق (مختصر من کتاب الاخلاق) ، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره، جلد پنجم، جزء اول سال ١٩٣٧ ، ص ٢٤-١ مقدمه پول کراوس و ص ٥١-٢٥ متن .

ـــــ التجربة الطبیّة ، با مقدمه و ترجمه انگلیسی از ریچارد والزر، اکسفورد ١٩٨٤ تحت عنوان:

Galen on Medical Experience, Edited and translated by R. Walzer, Oxford University Press 1944.

ـــــ جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی باترجمه لاتینی بوسیله والزر و کراوس .

Galeni Compendium Platonis (Plato Arabus, Vol. I), With Latin translation by R. Walzer and P. Kraus, London 1951.

ـــــ درمان هوی و خطای نفس، ترجمه انگلیسی از هارکینز، دانشگاه اهایو ١٩٦٣ تحت عنوان :

Galen on the Passions and Errors of the Soul, Translatad by Paul W. Harkins, Ohio University Press 1963.

ـــــ فی المدخل الی المنطق ، ترجمه انگلیسی از متن یونانی بوسیله جان شپنگلر کیفر، بالتیمور ١٩٦٤ تحت عنوان :

Galen's Institutio Logica, English Translation, Introduction, and Commentary, by John Spangler Kieffer, Baltimore 1964.

ـــــ فی عمل التشریح ، متن عربی باترجمه آلمانی بوسیله ماکس سیمون در ٢ مجلد، لیپزیک تحت عنوان :

De anatomicis administrationibus, Leipzig, 1906.

ـــــ فینکس، میکروفیلم شماره ٢٠٦٦ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران .

جرجانی، سید اسماعیل .

اغراض الطبیّة، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۵ .

جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد.

التعریفات، قاهره ۱۳۵۷

ـــــ شرح مواقف ← ایجی، مواقف .

جرجی زیدان .

تاریخ آداب اللغة العربیّة، قاهره ۱۹۱۲

جوینی، امام الحرمین .

الارشاد الی قواطع الادلّة فی اصول الاعتقاد، قاهره ۱۹۵۰.

ـــــ الشامل فی اصول الدین، الکتاب الاول کتاب الاستدلال، بتحقیق وتعلیق هلموت کلوبفر، قاهره ۱۹۵۹. این کتاب در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه اشتباها بعنوان «تحریر شرح لمع» بشمارهٔ ۳۵۰ ثبت شده است.

حافظ، شمس الدین محمد .

دیوان، چاپ قزوینی وغنی، تهران ۱۳۲۰.

حائری، عبدالحسین .

فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج ٤ ، تهران ۱۳۳۵ .

حتّی، فیلیپ Hitti, P. K. .

تاریخ عرب، لندن ۱۹٦٤ .

History of The Arabs, London 1964.

ـــــ با همکاری نبیه امین فارس وپطرس عبدالملک .

فهرست توضیحی مجموعهٔ نسخ عربی گارت در کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون، پرینستون ۱۹۳۸ . تحت عنوان:

Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of the Arabic Manuscripts in the

Princeton University Library, Princeton, 1938.

حسن بن سهل الشّمخ .

فی الاخبار التی یخبر بها کثیرون ، درمجموعهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا تحت عنوان رسائل علمی Scientific treatises ، شماره ۷۴۷۳ اضافات (Add. 7473) ورق ۴۱-۳۴.

حسینی علوی

بیان الادیان ، تهران ۱۳۱۲ .

حلّاج ، حسین بن منصور.

دیوان ، باهتمام لوی ماسینیون ، مجلهٔ آسیائی ، ژانویه - مارس ، ۱۹۳۱. عنوان کتاب چنین است :

Le Dīwān d' Al - Hallāj, Par Louis Massignon *Journal Asiatique,* Janvier - Mars 1931.

حلّی ، حسن بن یوسف بن مطهر.

انوارالملکوت فی شرح الیاقوت ، باهتمام محمد نجمی زنجانی ، تهران ۱۳۳۸ .

حنین بن اسحق.

رسالة الی علی بن یحیی فی ذکرما ترجم من کتب جالینوس بعلمه وبعض ما لم یترجم ، بضمیمهٔ ترجمهٔ آلمانی بوسیلهٔ برگشتراسر Bergsträsser ، لیپزیک ۱۹۲۵ . تحت عنوان :

Hunain ibn Ishaq: Uber die syrischen und arabischen Galen Ubersetzungen, Leipzig, 1925.

ـــــ کتاب عشر مقالات فی العین ، باترجمهٔ انگلیسی و شرح اصطلاحات واسماء طبّی ازدکترماکس مایرهوف ، قاهره ۱۹۲۸ .

خاقانی ، افضل الدین بدیل .

تحفة العراقین، باهتمام یحیی قریب، تهران ۱۳۳۳.
—— دیوان، چاپ حسین نخعی، تهران ۱۳۳۶.
خطیب بغدادی: ابو بکر احمد بن علی.
تاریخ بغداد، قاهره ۱۳۴۹.
خطیب تبریزی: ابوزکریا یحیی بن علی.
شرح مقصورهٔ ابن درید، دمشق ۱۳۸۰.
دانش پژوه، محمد تقی.
«باب پنجم از کتاب بیان الادیان»، فرهنگ ایران زمین تهران ۱۳۴۱، ص ۳۱۸-۲۸۲.
—— «مقدمه بر رسالهٔ مختصر فی ذکر بعض الحکماء الیونانیین و الملیّین» فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۳۹، ج ۷.
—— «فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس سنا» (نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی)، دفتر ۲، ۱۳۴۱، ص ۲۵۷ - ۲۱۹.
—— «فهرست نسخه‌های خطی اهدائی خانواده امام جمعهٔ کرمان به کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات»، مجلهٔ دانشکده ادبیات، مهر ۱۳۴۴ سال سیزدهم شمارهٔ ۱.
—— فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳ بخش ۱، تهران ۱۳۳۲.
دانلپ Dunlop, D. M.
مقدمهٔ فصول المدنی فارابی ← فارابی، فصول المدنی.
داود الچلبی الموصلی.
مخطوطات الموصل، بغداد ۱۳۴۶.
دزی Dozy, R.
ذیل قوامیس عرب، پاریس ۱۹۲۷.
Supplément des dictionnaires Arabes, Paris, 1927.

دقائقی مروزی، شمس‌الدین محمّد .

بختیارنامه، باهتمام وتصحیح دکترصفا، تهران ١٣٤٥ .

دورلینگ Durling' R. J. .

«آمارچاپها وترجمه‌های آثار جالینوس در دورهٔ رنسانس بترتیب تاریخی» ، مجلهٔ موسسهٔ واربرگ، ج ٢٤ شماره ٤-٣، ١٩٦١، ص ٣٠٥-٢٣١.

« A Chronological Census of Rena ssance Editions and Translations of Galen» *the Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, Vol. XXIV, Nos 3-4. 1961, pp. 231-305.

دی بور De Boer .

« طب روحانی رازی » مجلهٔ آکادمی علوم هلند؛ امستردام ١٩٢٠، ص١٧-١ .

تحت عنوان :

De «Medicina Mentis» Van Den Arts Razi *Mededeelin gen dev Koninklijke Akademie var Weters Japper, Afdeelihg Letter Kunde*, Amsterdam, 1920. pp. 1-17.

دیلمی: ابوالحسن علی بن محمد .

عطف الالف المألوف علی‌اللام المعطوف، بتحقیق ج . ك. فادیه Vadet, J. C. قاهره ١٦٩٢ .

دینوری، ابن قتیبه .

الشعر والشعراء، بیروت ١٩٦٤ .

ـــــ عیون الاخبار، چاپ دارالکتب المصریة .

ذهبی: ابوعبدالله محمد بن احمد بن عثمان.

العبرفی‌خبرمن غبر، بتحقیق فؤاد سیّد، کویت ١٩٦١-١٩٦٠ .

میزان الاعتدال فی‌نقد الرجال، بتحقیق علی محمد البجادی؛ قاهره ١٣٨٢ .

رازی، ابوحاتم احمدبن حمدان بن احمد ورسنانی.

اعلام النبوة، نسخهٔ خطی بمبی مجموعهٔ آصف فیضی.

رازی، محمد بن زکریا.

مقالة فیما بعد الطبیعیة (رسائل فلسفية ص ١٣٤-١١٤) به جمع و تصحیح پول کراوس، جزء اول قاهره ١٩٣٩ (این کتاب منسوب باوست).

—— الاسرار، باهتمام محمد تقی دانش پژوه، کمیسیون ملّی یونسکو، تهران ١٣٤٣.

—— السیرة الفلسفیه (رسائل فلسفية ص ١١١-٩٩).

—— الشکوك علی جالینوس الحکیم، نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ ملّی ملک شمارهٔ ٤٥٨٣، درمجموعه‌ای که شکوك ص ٢٢ آنست ولی آن صفحهٔ در این کتاب، شماره ١ بحساب آمده.

—— الشواهد ← استاپلتون.

—— الطب الروحانی (رسائل فلسفية ص٩٦-١٥)، ترجمهٔ انگلیسی بوسیله آربری Arberry، لندن ١٩٥٠ تحت عنوان *The Spiritual Physick of Rhazes*, London 1650.

—— المدخل التعلیمی ← استاپلتون.

رازی، فخرالدین.

الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد ١٣٥٣.

—— المباحث المشرقیة، دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد ١٣٥٣.

—— محصّل افکار المتقدّمین والمتأخرین، قاهره المطبعة الحسینیة المصریة، ١٣٢٣.

—— مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراءالنهر، تحقیق الدکتور فتح‌الله خلیف، بیروت دارالمشرق ١٩٦٦ باترجمهٔ انگلیسی تحت عنوان:

A Study on Fakhr al - Dīn al - Rāzī and his Controversies In Transoxiana, Beirut, 1966.

رانکینگ Ranking, G. S. A.

«زندگی و آثار رازی» درگزارش هفدهمین کنگره بین المللی طب ١٩١٣ لندن، لندن ١٩١٤ ص ٢٦٨ - ٢٣٧.

« The Life and Works of Rhazes » *Internatioral Congress of Medicine*, 1913 London. Section 23, pp. 237-268, 1914.

رزنتال .Rosenthal, F

مقاله درباره « التجربة الطبية » جالینوس » ، ازیس، شماره ۳٦، ۱۹٤٥، ص ۲٥٥-۲٥۱.

—— مقاله در باره « جابر بن حیّان پول کراوس » مجلهٔ انجمن امریکائی خاورشناسان ، ۱۹٤۱ ، ص ۷۰-٦۸ .

—— احمد بن طیّب سرخسی ، نیوهاون ۱۹٤۳.

Ahmad b. at - Tayyib as - Sarakhsi, New Haven, 1943.

—— «عمر کوتاه وعلم دراز است » تفسیرهای عربی برفصول بقراط ، بولیتین تاریخ طب ج XL شماره ۳ مه و ژوئن ۱۹٦٦ ص ۲٤٥-۲۲٦ .

« Life is Short, The Art is Long » Arabic Commentaries on the First Hippocratic Aphorism, *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. XL, No 3, May - June, 1966, pp. 226 - 245.

رشر .Rescher, N

تحوّل منطق اسلامی ، پیتزبورگ ۱۹٦٤ .

The Development of Arabic Logic, University of Pittsburgh Press, 1964.

—— جالینوس وقیاس ، پیتزبورگ ۱۹٦٦.

Galen And The Syllogism, University of Pittsburgh Press, 1966.

در این کتاب متن عربی « مقالة للشیخ ابی الفتوح احمد بن محمد السری رحمه‌الله فی الشکل الرابع من اشکال القیاس الحملی و هوالشکل المنسوب الی جالینوس » آمده است .

رشیدالدین فضل‌الله همدانی .

جامع التواریخ ، قسمت اسمعیلیّه ، بکوشش محمد تقی دانش پژوه ، تهران ۱۳۳۸ .

روسکا Ruska, J. .

بیرونی ماخذ حیات رازی، ایزیس ج۵ ۱۹۲۴ ص ۵۰ - ۲۶ .

«Al - Bīruni als Quelle für das Leben und die Schriften al - Rāzī 's »,

Isis vol. 5, 1924, pp. 26-50.

زامباور Zambaur, E. .

معجم الانساب والاسرات الحاکمة فی التاریخ الاسلامی، دو مجلد، قاهره ۲-۱۹۵۱ .

زینر Zaehner, R. C. .

زروان، اکسفورد ۱۹۵۵ .

Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955.

سارتن، جورج Sarton, G. .

تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۳۶ .

ــــــ جالینوس فرغامسی، دانشگاه کانساس، ۱۹۵۴.

Galen of Pergamon, University of Kansas Press 1954.

ــــــ «ابن میمون فیلسوف و پزشک» سارتن در تاریخ علم، مجموعهٔ مقالات جورج سارتن که بوسیله استیمسن گردآوری شده، دانشگاه هاروارد ۱۹۶۲.

«Maimonides Philosopher and Physician», *Sarton on The History of Science*, essays by George Sarton selected and edited by Dorothy Stimson, Harvard University Press 1962.

سخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن.

الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ التاریخ، بغداد ۱۳۸۲ .

سمعانی، ابوسعد عبدالکریم بن محمد .

الانساب، لیدن ۱۹۱۲ .

سبزواری، حاجی ملّاهادی .

شرح غررالفرائد، تهران چاپ ناصری . قسمت امور عامه و جوهر و عرض، باهتمام مهدی محقق وتوشی‌هیکوایزوتسو؛ ازانتشارات دانشگاه مک‌گیل، تهران ۱۳۴۸ .

السراج، جعفر بن احمد القاری .

مصارع العشّاق، بیروت ۱۹۵۸ .

سعدی، شیخ مصلح الدین .

گلستان، باهتمام عبدالعظیم قریب، تهران ۱۳۱۰ .

سنائی .

حدیقة الحقیقه (تعلیقات حدیقة الحقیقه) ؛ جمع وتألیف مدرس رضوی، تهران موسسهٔ مطبوعاتی علمی بدون تاریخ .

شاخت و مایرهوف .

« ردّ موسی ابن میمون القرطبي علی جالینوس فی الفلسفة والعلم الالهی» ، مجلة کلیة الاداب، المجلد الخامس، الجزء الاول، ص۸۸-۵۳ . متن عربی‌قسمتی ازفصول ابن میمون است با ترجمه و مقدمهٔ انگلیسی که تحت عنوان زیر می‌باشد:

«Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony », By Josef Schacht and Max Meyerhof, *Bulletin of The Faculty of Arts of the University of Egypt*, Vol. V. Part I, May 1637, pp. 53-88.

شپنگلر .

مقدمهٔ المدخل الی منطق جالینوس ← جالینوس؛ المدخل الی المنطق .

شروانی Sherwani, H. K. .

« متفکری سیاسی درقرن نهم میلادی » مجلهٔ فرهنگ اسلامی، ۱۹۴۱، شماره ۲ ص ۱۵۶-۱۴۳ .

«A Muslim Political Thinker of The Ninth Century A. D. Ibn -i- Abī'r-Rabī' » *Islamic Culture* Vol. XV, No. 2 1941, pp. 143-156.

ششتری، ابوالحسن .

دیوان، اسکندریه ۱۹۶۰ .

شمس تبریزی .

دیوان (منتخب)، ترجمهٔ نیکلسن کمبریج ۱۹۵۲ تحت عنوان :

Selected Poems From the Dīwāni Shamsi Tabrīzī, Edited and Translated by R. A. Nicholson, Cambridge 1952.

شهرستانی .

الملل والنحل، لایپزیک ۱۹۲۳؛ ترجمهٔ فارسی افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، بکوشش جلال نائینی، چاپ دوم تهران ۱۳۳۵ .

ـــــ نهایة الاقدام فی علم الکلام، لندن ۱۹۳۴ .

شیخ عبدالله نعمه .

فلاسفة الشیعة، حیاتهم وآراءهم، بیروت منشورات دارمکتبة الحیاة ، ۱۹۳۰ .

شیرازی، صدرالدین .

تعلیقه بر کتاب شفا ← ابن سینا، شفا.

ـــــ شواهد الربوبیة، تهران چاپ سنگی .

صابی، ابوالحسن هلال بن محسن .

الوزراء یا تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء، بتحقیق عبدالستار احمد فراج، قاهره ۱۹۵۸ .

صاعد اندلسی، ابوالقاسم صاعد بن احمد بن صاعد.

طبقات الامم، باهتمام الاب لویس شیخو، بیروت ۱۹۱۲ . ترجمهٔ فارسی بوسیلهٔ سید جلال الدین تهرانی، ضمیمهٔ گاهنامهٔ ۱۳۱۰ هجری .

صدّیقی، محمد زبیر Siddiqī, M. Z..

مطالعاتی دربارهٔ ادب طبی عربی وفارسی، کلکته ۱۹۵۹ .

Studies in Arabic And Persian Medical Literature, Calcutta 1959.

صدیقی، دکتر غلامحسین.

«بعضی ملاحظات» مجلهٔ یادگار، سال اول شمارهٔ ۶، ۱۳۲۳ ص ۸۰-۷۸.

صفدی، صلاح الدین.

نکت الهمیان فی نکت العمیان، قاهره ۱۹۱۰.

—— الوافی بالوفیات، دمشق ۱۹۵۳.

طبری، ابوالحسن.

المعالجات البقراطیة، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسلر دانشگاه مک‌گیل مکتوب بسال ۶۱۱، شمارهٔ A. 286 K.

طبری، علی بن ربّن.

کتاب الدین والدوله، بکوشش ا. منغانه Mingana, A.، قاهره ۱۹۲۳.

—— فردوس الحکمة فی الطب، باهتمام وتصحیح دکتر محمد زبیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸.

طبری، محمد بن جریر.

تاریخ الرسل والملوک، لیدن ۱۸۹۰-۱۸۷۹.

طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد.

المختصر، قاهره ۱۳۷۰.

طوسی، نصیر الدین.

تلخیص المحصّل ← رازی، فخرالدین، المحصّل.

—— شرح اشارات، تهران ۱۳۷۹.

—— اخلاق ناصری، چاپ لاهور.

عامری، ابوالحسن محمد بن یوسف.

السعادة و الاسعاد فی السیرة الانسانیة، بکوشش استاد مجتبی مینوی، ویسبادن ۱۳۳۶.

عبدالسلام هارون.

مقدمهٔ کتاب الحیوان ← جاحظ، الحیوان.

عبیدالله بن جبرائیل بن بختیشوع.

الروضة الطبیة، بتصحیح القس بولس سباط le P. Paul Sbath، قاهره ۱۹۲۷.

عبیدالله بن الکافی.

شرح المضنون به علی غیر اهله، قاهره ۱۹۱۳.

علی بن عیسی الکحّال.

تذکرة الکحّالین، حیدرآباد ۱۹۶۴.

عنصری، ابوالقاسم حسن بن احمد.

دیوان، بکوشش دکتر یحیی قریب، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۱.

عوفی، محمد.

لباب الالباب، بکوشش سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۵.

غافقی، ابوجعفر احمد بن محمد.

مفردات الادویة، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اسلر دانشگاه مکگیل، شمارهٔ ۷۵۰۸ خطی (MS. 7508).

ماکس مایرهوف با همکاری صبحی قطماتی منتخب از این کتاب را در قاهره سالهای ۱۹۳۲-۳۸ تحت عنوان زیرچاپ کرده است:

The abridged version of «The Book of Simple Drugs» of al-Ghafiqi

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد.

احیاء علوم الدین، قاهره مطبعة الاستقامة.

—— تهافت الفلاسفة، قاهره ۱۳۶۶.

—— فضائح الباطنیة، قاهره ۱۳۸۳.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد.

احصاء العلوم، با مقدمه وتعلیقات عثمان محمد امین، قاهره مطبعة‌السعادة ۱۳۵۰.

ـــــ تحصیل السعادة (رسائل‌الفارابی) رساله سوم، حیدرآباد دائرة المعارف العثمانیة ۱۴۳۹.

ـــــ تلخیص نوامیس افلاطون، با ترجمه لاتین بوسیله گابریلی، لندن ۱۹۵۲.

Alfarabius Compendium Legum Platonis, (Plato Arabus, Vol. III), ed. F. Gabrieli, London MCMLII.

ـــــ شرح الفارابی لکتاب ارسطوطالیس فی‌العبارة، بیروت ۱۹۶۰.

ـــــ فصول المدنی، با ترجمه انگلیسی بوسیلة دانلپ کمبریج ۱۹۶۱، تحت عنوان زیر چاپ شده:

Fusul Al - Madani, Al - Fārābi, Cambridge 1961.

ـــــ فلسفة ارسطوطالیس، بتحقیق الدکتور محسن مهدی، بیروت ۱۹۶۱.

ـــــ فلسفة افلاطون‌واجزائها ومراتب‌اجزائها من‌اولها الی‌آخرها، باترجمه لاتین‌بوسیله ریچارد والزر و فرانز رزنتال، لندن ۱۹۴۳.

Alfarabius De Platonis Philosophia, (Plato Arabus, Vol. II), ed. F. Rosenthal and R. Walzer, London MCMXLIII.

ـــــ ماینبغی ان یقدّم قبل تعلّم الفلسفة (مبادی الفلسفة القدیمة)، قاهره ۱۹۱۰.

فرفوریوس Porphyry.

ایساغوجی، ترجمه ابو عثمان دمشقی، با مقدمه الدکتور احمد فوأد الاهوانی، قاهره ۱۳۷۱.

فروزانفر، بدیع‌الزمان.

احادیث مثنوی، تهران ۱۳۳۴.

ـــــ تاریخ ادبیات فارسی، سلسله انتشارات مؤسسه وعظ و خطابه، سال دوم.

فلوطرخس Plutarch.

فی الآراء الطبیعیة، باهتمام عبدالرحمن بدوی ضمیمهٔ کتاب ارسطوطالیس فی النفس، قاهره ۱۹۵٤.

فؤاد سیّد.

فهرس المخطوطات المصوّرة، الجزء الاول، قاهره ۱۹۵٤.

فوك Fück, J. W..

«قسمتی چاپ نشده از فهرست ابن ندیم مربوط به جنبش معـتزله» یادنامهٔ پروفسور محمد شفیع (ارمغان علمی)، لاهور ۱۹۵۵، ص ۷٤-۵۱.

«Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement from Ibn al-Nadīm's Kitāb al-Fihrist,» *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume*, Lahore 1955, pp. 51-74.

فیّومی، سعید بن یوسف المعروف بسعدیا الفیّومی.

الامانات والاعتقادات، باهتمام س. لاندور Landauer, S.، لیدن ۱۸۸۰.

قزوینی، محمّد.

«نمونه‌ای از خط شیخ الرئیس ابوعلی سینا» مجلهٔ آینده، ۱۳۰٦، ج۲ ص ۱۰-۹۰۵.

قزوینی رازی، عبدالجلیل.

مثالب النواصب فی النقض علی بعض فضائح الروافض، تهران ۱۳۳۱.

قفطی.

اخبار الحکماء، لیپزیک ۱۹۰۳.

کاتبی قزوینی.

المفصّل فی شرح المحصّل، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس بشمارهٔ ۱۲۱٤ (بنقل کراوس درپاورقی رسائل فلسفیة).

کراوس Kraus, P..

پاورقی رسائل فلسفیة (رسائل فلسفیة)، قاهره ۱۹۳۹.

—— جابر بن حیّان، دو مجلّد قاهره ۱۹٤۲-٤۳ .

—— «رازی»، دائرة المعارف اسلام، با همراهی پینس .

«Rāzī» The *Encyclopedia of Islam* With collaboration of S. Pines.

—— «رازیانا»، اورینتالیا، شماره ٤، ۱۹۳٥، ص ۳۳٤-۳۰۰.

«Raziana», *Orientalia*, Vol. 4, pp. 300-334.

—— مقدمهٔ کتاب مختصر الاخلاق لجالینوس ← جالینوس، کتاب الاخلاق .

کمپ بل Campbell, D. .

طب اسلامی وتأثیر آن درقرون وسطی، دو مجلّد، لندن ۱۹۲٦ .

Arabian Medicine And its influence on the Middle Ages, Two Vols, London 1926.

کرمانی، حمیدالدین.

الاقوال الذهبیة (پاورقی رسائل فلسفیة).

کرمودی Carmody, F. J. .

علوم ستاره شناسی وطالع شناسی اسلامی درترجمهٔ لاتینی، کالیفرنیا ۱۹٥٦ .

Arabic Astronomical and Astrological Sciences In Latin Translation, University of California Press 1956.

کریستن سن Christensen, A. .

ایران درزمان ساسانیان، ترجمهٔ رشید یاسمی چاپ دوم باتکمیل منوچهر امیر مکری، تهران ۱۳۳۲ .

کنت Kent, R. G. .

فارسی باستان، نیوهاون ۱۹٥۳ .

Old Persian, New Haven, 1953.

کندی، یعقوب بن اسحق .

اقراباذین الکندی، باهتمام مارتین لوی، دانشگاه ویسکانسین، ۱۹٦٦ . این کتاب باترجمهٔ انگلیسی وحواشی و تعلیقات تحت عنوان زیر چاپ شده است :

The Medical Formulary or Aqrābādhīn of Al-Kindī Transl. by Martin Levey, The University of Wisconsin Press, 1966.

—— الجواهرالخمسة (رسائل الکندی الفلسفیة)، بکوشش محمد عبدالهادی ابوریده، در ۲ مجلد، قاهره ۱۳۷۲-۱۳۶۹.

—— فی انه توجد جواهر لاأجسام (رسائل الکندی الفلسفیّة).

—— فی حدود الاشیاء و رسومها (رسائل الکندی الفلسفیة).

—— فی کمیة کتب ارسطوطالیس و ما یحتاج الیه فی تحصیل الفلسفة (رسائل الکندی الفلسفیة).

کوهن Kühn, C. B.

آثار جالینوس، لایپزیک ۳۳-۱۸۲۱ در ۲۲ مجلد.

Claudii Galeni Opera Omnia, Leipzig 1821-33.

گابریلی Gabrieli, G.

«حنین بن اسحق» مجلهٔ ایزیس ۱۹۲۴ ج ۶ ص۲۹۶-۲۸۲.

«Hunayn Ibn Ishāq», *Isis* Vol. 6, 1924, pp. 282-296.

گردیزی.

زین الاخبار، باهتمام محمد ناظم، برلن ۱۹۲۸.

لاینز Lyons, M. C.

«ترجمهٔ عربی تفسیر ثامسطیوس» مجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیهٔ لندن، جلد ۱۷، لندن ۱۹۵۵، ص ۴۳۵-۴۲۶.

«An Arabic Translation of The Commentary of Themistius», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 17, 1955, pp. 426-435.

لدل و اسکات Liddell and Scott.

فرهنگ یونانی بانگلیسی، اکسفورد ۱۹۶۳.

Greek English Lexicon, Oxford 1963.

لوی، مارتین Levey, M. .

مآخذ کتاب اقراباذین الکندی ← کندی، اقراباذین .

لویس Lewis, B. .

عرب درتاریخ، نیویورك ١٩٦٠ .

The Arabs in History, New York, 1960.

ماتریدی .

کتاب التوحید، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج، شمارهٔ ٣٦٥١ اضافات (Add. 3651)

ماسینیون Massignon, L. .

« طرح کتاب شناسی قرامطه » عجب نامه = مجموعهٔ مقالات تقدیم شده به براون بمناسبت شصتمین سال ولادت او، کمبریج ١٩٢٢، ص ٣٣٨-٣٢٩ .

« Esquisse d' une bibliographie Qarmate », *A Volume of Oriental Studies Presnted to E. G. Browne on His 60 th Birthday*, Cambridge 1922, pp. 329-33S.

—— عذاب حسین بن منصور حلّاج، پاریس ١٩١٢.

La Passion d' al - Hosayn - Ibn - Mansour Al - Hallāj, Paris 1912.

—— « کیالیّه » دائره المعارف اسلام .

«Kayyâliyya » in the *Encyclopedia of Islam*.

مایرهوف Meyerhof, M. ← شاخت و مایرهوف.

« آثار طبی ابن میمون » مجموعهٔ مقالات دربارهٔ ابن میمون، نیویورك دانشگاه کلمبیا ١٩٤١، ص ٢٧٥-٢٧٤ .

« The Medical Works of Maimonides» in *Essays on Maimonides*, New York, Columbia University Press, 1941.

—— « آگاهیهای تازه دربارهٔ حنین بن اسحق وزمان او » مجله ایزیس جلد٨سال١٩٢٦،

ص ٧٢٤-٦٨٥ .

«New Light on Hunain Ibn Ishāq and his Period», *Isis*, Vol. 8, 1926, pp. 685-724.

—— « فردوس الحکمهٔ علی بن ربّن طبری یکی از کهن ترین جوامع طبی اسلامی» ایزیس جلد ١٦ سال ١٩٣١، ص ٤٥-٦ .

« 'Ali at Tabari's Paradise of Wisdom One of the Oldest Arabic Compendiums of Medicine», *Isis* Vol. 16, 1931, pp 6-45.

—— «فلسفهٔ رازی طبیب »، مجلهٔ فرهنگ اسلامی، ج ١٥، ١٩٤١، ص ٥٨-٤٥ .

«The Philospby of the Physician Ar - Rāzī», *Islamic Culture*, Vol 15, 1941 pp. 45-58.

—— مقدمهٔ کتاب العشر مقالات ← حنین بن اسحق، کتاب العشر مقالات .

مبشر بن فاتک.

مختار الحکم ومحاسن الکلم، باهتمام عبدالرحمن بدوی، مادرید ١٩٥٨ .

مجریطی ، ابوالقاسم مسلمة بن احمد.

الرسالة الجامعة، بکوشش جمیل صلیبا ، دمشق ١٣٦٨ .

—— غایة الحکیم و احق النتیجتین بالتقدیم ، بتحقیق ﻫ. ریتر .Ritter, H هامبورک ١٩٢٧ .

مجلسی، محمد باقر.

بحار الانوار، تهران ١٣٣٣ ق.

محقق، مهدی .

« خاك نیشابور » مجله یغما، شهریور ١٣٤٧ ، ص ٣٢٤-٣٢١ .

—— « آغاز علم طب و تاریخ آن تا زمان رازی »، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات ١٣٤٤ سال دوازدهم شماره ٣ ص ٣٥٤-٣٣٩ . در این مقاله تاریخ الأطباء والفلاسفهٔ اسحق بن

حنین که متن آن را فرانز رزنتال در مجلهٔ اورینس Oriens جلد ۷ سال ۱۹٥٤
ص ۷۰-٥٥ منتشر ساخته ترجمه شده است.

محمد عبدالمعیدخان.

«رساله‌ای مفرد در تعبیر رؤیا از ابن سینا»، یادنامهٔ ابن سینا ص ۳۰۷-۲٥٥،
کلکته انجمن ایران ۱۹٥٦.

Mohd. 'Abdul Mu'id Khan, «A Unique Treatise on the Interpretation of Dreams by Ibn Sīnā», *Avicenna Commemoration Volume*, pp. 255-307, Iran Society, Colcutta 1956.

محیط طباطبائی، سیّد محمّد.

«محمد زکریا پزشک وفیلسوف ایرانی»، سخنرانی در برنامهٔ مرزهای دانش رادیو
ایران پخش شده در ٤٣/۹/٥.

مرتضی[1]، علی بن الحسین الموسوی العلوی معروف به سید مرتضی علم الهدی[1].

الشافی فی الامامة والنقض علی کتاب المغنی للقاضی عبدالجبار بن احمد والردّ علیه،
تهران چاپ سنگی.

—— غررالفرائد و درر القلائد معروف به امالی المرتضی[1]، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم،
قاهره، دار احیاء الکتب العربیة ۱۳۷۳.

مرتضی رازی.

تبصرة العوام، تهران ۱۳۱۳.

مرزوقی، ابوعلی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی.

الازمنة والامکنة، حیدرآباد ۱۳۳۲.

مروزی، شرف الزمان.

طبایع الحیوان (منتخب قسمت چین و ترک و هند)، با مقدمهٔ مینورسکی،
کمبریج ۱۹۲٤. عنوان کتاب چنین است «ابواب فی الصین والترک والهند منتخبة من
کتاب طبائع الحیوان للطبیب شرف الزمان طاهر المروزی».

مسعودی ، ابوالحسن علی بن الحسین .

التنبیه والاشراف، بغداد ۱۳۵۷ . بیروت ۱۹۶۵ افست ازنسخهٔ لیدن ۱۸۹۳ .

ـــــ مروج الذهب ومعادن الجوهر، باهتمام محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۷۷ .

معرّی ، ابوالعلاء .

لزوم مالایلزم ، قاهره ج۱ ، ۱۳۴۳ ج۲ ، ۱۳۴۶ .

معین ، دکتر محمد .

حواشی برهان قاطع ، ضمیمهٔ برهان قاطع درچهار مجلد، تهران ۱۳۳۵-۱۳۳۱ .

ـــــ تعلیقات چهارمقاله ، تهران ۱۳۳۳ .

مغلطای ، ابوعبدالله علاءالدین .

الواضح المبین فی ذکرمن استشهد من المحبین ، بوسیله Otto Spies ، اشتوتکارت ۱۹۶۳ .

مقدسی ، بشاری .

احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم ، لیدن ۱۹۰۶ .

مقدسی ، مطهر بن طاهر .

البدء والتاریخ ، پاریس ۱۹۱۹-۱۸۹۹ .

مکارثی الیسوعی .

التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب ، بغداد ۱۹۶۲ .

منطقی سجستانی .

صوان الحکمة (منتخب) نسخهٔ خطی کتابخانهٔ بشیر آغا ، شماره ۴۹۴ .

موراتا Morata, N. .

« فهرست منابع عربی قدیم درکتابخانهٔ اسکوریال » مجلهٔ الاندلس ج۲ ، ۱۹۳۴ ، ص ۱۸۱-۸۷ .

«un Catálogo de los fondos árabes primitivos de el Escorial» *Al - Andalos*,

Vol II, 1934, pp. 87-181.

مولف بختیارنامه ← دقائقی مروزی، بختیارنامه.

مولف بیان الادیان ← حسینی علوی، بیان الادیان.

مولف تبصرة العوام ← مرتضی رازی، تبصرة العوام.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی.

مثنوی، چاپ نیکلسن، لیدن ۱۹۲۵.

مینورسکی Minorsky, V.

حواشی بر منتخب طبایع الحیوان مروزی ← مروزی، منتخب طبایع الحیوان.

مینوی، مجتبی.

«ابوالعباس ایرانشهری» مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد سال ۱ شمارهٔ ۳-۲، ص ۱۳۹-۱۳۳.

ناصرخسرو.

جامع الحکمتین، باهتمام پروفسور هانری کربن، تهران ۱۳۳۲.

ـــــ دیوان، باهتمام مجتبی مینوی، تهران ۱۳۰۷-۱۳۰۴.

ـــــ زاد المسافرین، باهتمام محمد بذل الرحمن، برلن ۱۳۴۱.

ناصرالدین منشی یزدی.

درّة الاخبار ولمعة الانوار، ترجمهٔ فارسی تتمهٔ صوان الحکمهٔ بیهقی، ضمیمهٔ سال پنجم مجلهٔ مهر، آذر ۱۳۱۸.

نالینو Nallino, C.

علم الفلک: تاریخه عندالعرب فی القرون الوسطی[1]، رم ۱۹۱۱.

نجاشی، احمد بن علی بن احمد بن العباس.

کتاب الرجال، تهران مرکز نشر کتاب.

نجم آبادی، دکتر محمود.

مولفات و مصنفات ابو بکر محمد بن زکریای رازی، تهران ۱۳۳۹.

نسفی، ابوالمعین.

نهایة العقول من الکلام، نسخهٔ خطی متعلق به پروفسور بارکر Barker استاد موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل مونترال کانادا.

نشوان حمیری، ابوسعید نشوان بن‌سعید بن نشوان.

الحور العین، تحقیق کمال مصطفی، قاهره مطبعة السعادة ۱۳٦۷.

نصیبی معتزلی.

شرح برنقض ابن خلاد بر کتاب رازی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا، شمارهٔ ۸٦۱۳ شرقی (OR. 8613).

نصیبینی، ایلیا.

«فی فضیلة العفاف» مجلة المشرق، بیروت ۱۹٦۸، ص۷۴-۱۴.

—— «فی وحدانیة الخالق وتثلیث اقانیمه» مجلةالمشرق بیروت ۱۹۰۳، ص۱۱٦-۱۱۱.

—— «فی نعیم الآخرة» مجلة المشرق، بیروت ۱۹۰۷، ص۴۴۹-۴۴٦.

نظام الملک.

سیر الملک، بکوشش هیوبرت دارک، تهران ۱۳۴۱.

نظامی عروضی.

چهارمقاله، باهتمام دکتر محمد معین، تهران ۱۳۳۱.

نفیس بن عوض.

شرح الاسباب والعلامات، نسخهٔ خطی متعلق بکتابخانهٔ اسلر دانشگاه مک‌گیل شمارهٔ ٦۷ شرقی (OR. 67).

نوبرگر Neuberger, M.

تاریخ طب، ترجمهٔ انگلیسی بوسیله پلیفر، دردو مجلد، لندن ۱۹۱۰.

History of Medicine, Transl. by E. Playfair, 2 Vols, London 1910,

نویری .

نهایة الارب، قاهره دارالکتب المصریة، ۱۳٤۲ .

نیبرك Nyberg, H. S. .

«مسائل مبدء جهان وجهان شناسی دردین مزدائی» ، مجلهٔ آسیائی ژوئیه ـ دسامبر ۱۹۳۱ ص ۱۳٤-۱ .

« Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », *Journal Asiatique*, Juillet - Septembre 1931, pp. 1-134.

نیشابوری، ابو رشید سعید بن محمد بن سعید .

کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین والبغدادیین فی الکلام فی الجوهر ، باترجمهٔ آلمانی بوسیله ارتور بیرم Biram, A. ، لیدن ۱۹۰۲.

نیشابوری، محمد بن سرخ.

شرح قصیدهٔ ابوالهیثم جرجانی ، باهتمام پروفسورکربن و دکترمعین ، تهران ۱۹۵۵.

والزر، ریچارد Walzer, R. .

« اخلاق » دائرة المعارف اسلام .

«Akhlāk» in the *Encyclopedia of Islam*, N. E.

ـــــ « افلاطون » دائرة المعارف اسلام .

« Aflātūn » in the *Encyclopedia of Islam*, N. E.

ـــــ [تأثیر فلسفهٔ] یونان دراسلام، لندن۱۹٦۲.

Greek Into Arabic, London 1962.

ولفسن Wolfson, H. A. .

انتقاد کرسکاس برارسطو، هاروارد ۱۹۲۹ .

Crescas, Critique of Aristotle, Harvard University Press, 1929.

ونسنک .Wensinck, A. J .

المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ج ۱، لیدن ۱۹۳۶.

هجویری ، ابوالحسن علی بن عثمان .

کشف المحجوب، تهران ۱۳۳۶، افست ازچاپ ژوکوفسکی.

همائی. مقدمهٔ کنوزالمعزّمین ← ابن سینا، کنوزالمعزّمین .

همدانی: عبدالجبّار بن احمد .

تثبیت دلائل النّبوة، بتحقیق الدکتورعبدالکریم عثمان، بیروت ۱۳۸۶ .

ـــــ شرح‌الاصول الخمسة، بتحقیق الدکتورعبدالکریم عثمان، قاهره ۱۳۸۴ .

ـــــ المغنی فی ابواب التوحید و العدل ، الجزء الخامس ، الفرق الغیرالاسلامیة ، ۱۹۵۸ .

همدانی: محمد بن عبدالملک .

تکملة تاریخ الطبری. بیروت ۱۶۹۱ .

هیرشفلد .Hirschfeld, H .

«مجموعهٔ رسائل جاحظ» عجب‌نامه ـ مجموعه مقالات شرق شناسی تقدیم شده به ادوارد برون بمناسبت شصتمین سال ولادت او ، کمبریج ۱۹۲۲ ، ص ۲۰۹ـ۲۰۰ .

«A Volume of Essays by Al Jāhiz», *A Volume of Oriental Studies Presented To E. G. Browne on His 60 Th Birthday*, Cambridge, 1922, pp. 200-209.

یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله .

ارشاد الاریب فی‌معرفة الادیب یا معجم‌الادباء، چاپ مرگلیوث Margoliouth ، قاهره ۱۹۲۴ .

ـــــ معجم‌البلدان ، چاپ وستنفلد .Wüstenfeld, F ، لیپزیک ۱۸۶۶ افست تهران ۱۹۶۵ .

یحیی بن عدی، ابوزکریا.

تهذیب الاخلاق (رسائل البلغاء ، کردعلی) ص ۵۲۲-۴۸۳ . چاپ چهارم ، قاهره ۱۳۷۴ .

—— مقالة فی الموجودات ، در مجموعهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران شمارهٔ ۴۹۰۱ (میکروفیلم ۲۵۳۲).

[29] *Ibid.*, p. 137.
[30] Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (Chicago 1963), p. 441.
[31] Kraus, Paul, ed. *Opera Philosophica* (Cairo 1939), p. 166.
[32] Abu Hatim Razi, *A'lam al-Nubuwwah* (Asif Faizi Manuscript Bombay), p. 6.
[33] Marzuqi, *al-Azmina wa al-amkina* (Haidar-abad 1332 A.H.), V. 1, p. 144.
[34] Biruni, *Tahqiq ma lilhind* (Leipzig 1925), p. 163.
[35] Juwaini, *al-Shamil fi usul al-din* (Cairo 1959), p. 118.
[36] Nasir Khusraw, *Zad al-Musafirin*, p. 98.
[37] Ibn abi al-Hadid, *Sharh Nahj al-Balaga* (Cairo 1959), V. 1 p. 159.
[38] Kraus, Paul, ed. *Opera Philosophica*, p. 203.
[39] Ibn Taymiyah, *Minhaj al-sunnah* (Cairo 1321 A.H.), V. 1, p. 97.
[40] Ibn al Qaiyim, *Ighathat al-Lahfan* (Cairo 1381 A.H.), V. 2, p. 241.
[41] Shahristani, *al-Milal wa al-Nihal* (Leipzig 1923), p. 241.
[42] Masudi, *al-Tanbih wa al-Ishraf* (Bagdad 1357 A.H.), p. 81 in the Leiden edition, p. 93.
[43] Ibn Hazm, *al-Fisal*, V. 1, p. 34.
[44] P. 128.
[45] Zaehner, R. C., *Zurvan*, (Oxford 1955), p. 212.

It seems more justified to think that Hum has nothing to do with Din but rather is Tum which in Pahlavi is Tuhm and in Persian Tukhm and which means seed and metaphorically is used for matter.

From the foregoing we can conclude that although Razi knew both ancient Greek philosophy and the doctrines of Harranites and Zoroastrians yet he did not adopt any one of those totally; rather he reconstructed them to suit his own original thinking.

NOTES

* Paper read to 28th International Congress of Orientalists, Canberra, Australia 11 January, 1971

[1] Ibn Sina, *al-Shifa'* (Tehran Litho. ed.), V. 1, pp. 266-267. See also al-Farabi, *Ihsa'al-Ulum* (Cairo 1350 A.H.), p. 60.

[2] *Opera Philosophica*, ed. by Paul Kraus (Cairo 1939), p. 108.

[3] Biruni, *Risalah fi Fihrist i Kutub al-Razi*, ed. by P. Kraus (Cairo 1936), p. 3.

[4] *Ibid.*, No. 116.

[5] Nasir Khusraw, *Zad al-Musafirin* (Berlin 1341 A.H.), p. 52.

[6] Nasir Khusraw, *Jami'al-Hikmatain*, ed. by H. Corbin (Tehran 1332 A.H. Solar), p. 137.

[7] Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Tran. by S. Pines (Chicago 1963), p. 441.

[8] Biruni, *al-Jamahir fi Ma'rifat al-Jawahir* (Haidar-Abad 1355 A.H.), p. 168. I have corrected the text "fi Kitabihi al-Balagim annahu Kitab al-Ilahiyat" into "fi Kitabihi alladhi Za'ama annahu Kitab al-Ilahiyat".

[9] Masudi, *Muruj al-dhahab* (Cairo 1377), V. 2, p. 250.

[10] Masudi, *al-Tanbih wa al-Ishraf* (Bagdad 1357 A.H.), p. 138.

[11] Ibn al-Nadim, *al-Fihrist* (Flugel ed.), p. 300; al-Qifti, *Akhbar al-Hukama* (Leipzig 1903), p. 274.

[12] Biruni, *Risala*, *op. cit.*, No. 114.

[13] Ibn abi Usaybiah, *Uyun al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba'* (Beirut 1965), p. 423.

[14] He has also al-Nafs al-Sagir and al-Nafs al-Kabir; al-Hayula al-Kabir and al-Hayula al-Sagir.

[15] Ibn abi Usaybiah, *op. cit.*, p. 424.

[16] *Ibid.*, p. 608.

[17] *Ibid.*, p. 558.

[18] *Ibid.*, p. 567.

[19] Nasir Khusraw, *Jami'al-Hikmatain*, p. 107.

[20] Ibn Hazm, *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, (Cairo 1317-20 A.H.) V. 5, p. 70.

[21] *Gayat al-Hakim*, ed. by H. Ritter (Hamburg 1927), p. 206.

[22] *Majallah al-Mashriq* (Beirut 1903), pp. 114, 115. We should mention that Ilya was influenced greatly by Razi in his *Risalah fi Na'im* (*al-Akhraq al-Mashriq* 1907, pp. 446-449), he shows his agreement with Razi in the concept of pleasure and in his *Risalah fi fadilat al-Afaf* (al-Mashriq 1968, pp. 14-74) he quotes from Razi's *al-Tibb al-Ruhani*.

[23] Biruni, *Risala*, op. cit., p. 3-4.

[24] Said al-Andalusi, *Tabaqat al-Umam* (Bairut), p. 33.

[25] Ibn Hazm, *al-Fisal* (Cairo 1317-1320 A.H.), V. 5, p. 70.

[26] *Ibid.*, V. 1, p. 90.

[27] Nasir Khusraw, *Zad al-Musafirin* (Berlin 1341 A.H.), p. 102-103.

[28] Nasir Khusraw, *Jami' al-Hikmatain* (Tehran 1332 Solar), p. 213.

presses the latter's view that the prime sources are five: Creator, intellect, soul, space and void.[41] We should notice that in Islamic tradition Azimon is held to be the leader of Sabians and he and Hermes are held to be the Harranites' prophet. The statement held by Ibn al-Qaiyim in attributing the origins of Razi's thought to Dualists cannot be reconciled with the above statements. We are therefore forced to search other sources.

Masudi in *al-Tanbih* while mentioning ancient Iranian kings speaks about Zoroastrian Doctrines and then says they believe in the five eternals: Urmazd which is God, Ahraman which is devil, Kah (gah is correct) which is time, Jay which is space, and hum (Tum is correct) which is matter (al-Tinat wa al-Khamirat).[42]

Ibn Hazm in *al-Fisal* as was mentioned earlier held an identical position to that of Masudi although his text is corrupted because he brings Uurman instead of Urmazd, Kam instead of gah, Jam instead of Jay, and finally hum instead of Tum, which was the same in Masudi. But he gives more explanation for the last word namely Hum since he describes it by Jauhar, Hayula, Tinat and Khamirat.[43]

The accounts in Pahlavi and Avestan Texts on the eternals are different from one another and none of them correspond with what Masudi and Ibn Hazm have attributed to Dualists and Zoroastrians.

Professor Nyberg in his remarkable paper entitled "Questions de cosmogonie et de cosmologie Mazdéennes" published in Journal Asiatique (Juillet-Septembre 1931) asserts that Zoroastrians believe that Urmazd and three Eternals namely Azar, Mehr, Din possess always the power over the world so that they were called the five Eternals.[44]

Professor Zaehner in his book entitled *Zurvan* in the chapter called three creators does not agree with Nyberg's view and concludes that three eternal Creators who direct the affairs of the Universe with Urmazd are: Jay, Din, and Zaman. He bases his argument on some Pahlavi Text as well as Masudi's account and at the same time brings correction to the text of Masudi in order to make it correspond with his view. He modifies the word Hum which he considered meaningless to the word Din and he changes the description of this word which in the Leiden Edition is al-Tayibat wa al-Khamir into al-Tayibat wa al-Tamyiz.[45]

Professor Zaehner has not noted the description neither in the Cairo edition in which it has come as: al-Tinat wa al-Khamir nor in Ibn Hazm in which it has come correctly as al-Tinat wa al-Khamirah and where it is again described by Jauhar and Hayula.

refers to Razi's Five Eternals and declares it to be a distortion of Iranshahri's Doctrine.[36]

Ibn Abi al-Hadid (d. 656) in his commentary of *Nahj-al-Balagah* where he discusses the creation of the world says that ancient philosophers as well as Razi held the belief that the reason why God created the world is to inform the soul that what it has desired from Matter is impossible until it shall cease loving the matter and return to its previous stage. He then states that this view is held by Harranites, namely those who believe in the five Eternals. He explains the eternals in the same way as Marzuqi.[37] Katibi Qazwini (d. 675) in *al-Mufassal* attributes the Doctrine of the five Eternals to Harranites and to Razi and then quotes Razi as having said that all philosophers prior to Aristotle have held this view.[38]

Ibn Taymiyah (d. 728) in *Minhaj al-Sunnah* where he speaks of the five eternals says that this idea originated with Democritos and it was adopted by Razi.[39]

Finally Ibn al-Qaiyim (d. 751) asserts that Dualists (Thanawiyah) believe in the five Eternals, namely Creator, Time, Void, Matter and Devil. He further adds that Razi adopted this view and replaced the Devil with the soul.[40]

In considering the foregoing statements by scholars it becomes clear that all agree that Razi held the Doctrine of the five eternals, even if some express it differently. For example Space is sometime expressed by void, and time is expressed by duration (al-Dahr). But on the origin of this doctrine they hold different views. For example Balkhi and Biruni attribute it to the ancient philosophers and Ibn abi al-Hadid and Katibi to Harranites, Ibn Taymiyah to Democritus and Ibn al-Qaiyim to Dualists. The view held by Balkhi and Biruni could be based on the fact that Razi used to follow the ancient natural philosophy as stated by Sa'id al-Andalusi. The view of Ibn Taymiya also reflects the above statements since Democritus was the most famous among the ancient naturalist philosophers. Specially that Razi held a similar view with Democritus in connection with the problem of indivisible parts namely Atoms. The view held by Ibn abi al-Hadid and Katibi that Razi was influenced by Harranites could be based on the fact that Greek ancient philosophical doctrine was transferred from Athens to Alexandria and from Alexandria to Antioch and Harran and then developed by Muslim philosophers. Another support for this statement is when Shahristani in *al-Milal wa al-Nihal* speaks of Azimon (Agathodemon) and ex-

The Doctrine of the five Eternals is considered the most important part of the philosophy of Razi which is dealt with in the *al-Ilm al-Ilahi*. It is probable that *al-Qaul fi al-Qudama al-Khamsah* attributed to Razi by both Tusi and Jurjani was a chapter of *al-Ilm al-Ilahi*.[31]

Since an important portion of *al-Ilm al-Ilahi* deals with the Five Eternals it is appropriate to investigate the reaction of Muslim scholars after Razi to this problem and their different arguments as to the origins of this thought.

Abu Hatim Razi (d. 322), the contemporary of Razi, in his *A'lam al-Nubuwwah* says: in another meeting, where I had discussions with Razi, I requested him to tell me whether other philosophers were in agreement with him on this problem or not. He answered that the ancient philosophers held different opinions on this problem, but he had been able to reach his conclusions through deductive investigations.[32]

Marzuqi (d. 421) in his *al-Azmina wa al-Amkina* says that those who believe in more than one eternal are four groups. First those who assert that the maker (Fa'il) and Matter are eternals. Second those who add void (Khala') to the two eternals mentioned above. Third is the group that has added Time (Muddat). The fourth group is the one lead by Muhammad ibn Zakariya, who added rational soul to the previous four eternals. Marzuqi then gives the description of the five eternals according to the last group by saying that two of them are alive and acting, namely the creator and the soul. One is effected and non-living namely the matter. And the last two, namely void and time, are neither acting, nor effected nor living.[33]

Biruni in *Kitab al-Hind* while mentioning the creation and corruption of the world says that Razi has adopted the eternity of five things from the ancient Greeks. These are creator, Universal soul (al-Nafs al-Kulliyah), Prime matter (al-Hayula al-Ula), absolute space and absolute time. The existence of those five are inevitable (Idtirari), because what is perceivable is matter composed with form and this is in need of space, and since it is changing therefore it needs time. Since part of creation is alive therefore the soul is necessary for them and since wisdom is existing in the world a wise creator is necessary.[34]

Juwaini in his *al-Shamil fi Usul al-din* in the chapter where he has rejected Dahriya, philosophers, Dualists and Zoroastrians, refers to Razi's five Eternals.[35]

Nasir Khusraw in *Zad al-Musafirin* where he discusses about space

of Five Eternals, namely God, soul, space, time and matter, refers to *al-Ilm al-Ilahi* and mentions his own book entitled *al-Tahqiq* written in refutation of the work of Razi.[25] In another instance he refers to those who believe in the transmigration of the soul from one body to another and attributes this to Razi in his *al-Ilm al-Ilahi*.[26]

6. Nasir i Khusraw (d. 481) while speaking about matter and space refers to the idea of Abu al-Abbas Iranshahri who asserted that both of these are eternal. Then he mentions Razi as a distorter of the idea of Iranshahri in the doctrine of the five eternals and quotes as his source *al-Ilm al-Ilahi*.[27] In another instance he quotes Razi in *al-Ilm al-Ilahi* as saying that only through philosophy the soul can be released from the darkness of the matter and reach its purity.[28] Again in another passage Nasir Khusraw quotes from *al-Ilm al-Ilahi* that the soul of wrongdoers, which has become devilish appears to certain people and says to them: Go and say to the people that an angel has come to me and said that God has bestowed me with prophecy. And due to this much conflict arises and many people will be killed. In this connection Nasir Khusraw mentions that he has written *Kitab i Bustan al-Uqul* against Razi.[29]

7. Maimonides (d. 601), the Jewish philosopher, in chapter twelve of *Dilalat al-Ha'irin* (The Guide of the Perplexed) refers to the idea of Razi in his *al-Ilahiyat* that there is more evil than good in what exists, and then he refutes that idea.[30]

From the above mentioned passages as preserved in the work of various scholars we can deduce that the following topics were discussed in *al-Ilm al-Ilahi*:

1. Doctrines and customs of Harranite Sabeans.
2. Justifications put forward for God being a substance.
3. Doctrine of the Manicheans and Zoroastrians.
4. Support for the ancient natural philosophy of Pythagoras and Democritos.
5. The problem of the void.
6. Transmigration of the soul.
7. The release of the soul from this world.
8. The problem of prophecy.
9. Evil and Good.
10. The Doctrine of Five Eternals, namely God, Soul, Matter, Space and Time.

From the above one can deduce two things: firstly that Razi wrote several separate treatises and later compiled an Opus magnum, and secondly that he wrote the complete work for scholars and simpler versions for use of students.[14]

Al-Ilm al-Ilahi became the object of discussion and refutation in the lifetime of Razi. Abu al-Qasim Balkhi, a contemporary of Razi and the leader of the Mutazilah of Bagdad, has refuted the second discourse of this book which caused Razi to write a refutation of this refutation.[15] After Razi this book was still the object of refutation by many scholars. Farabi [16] (d. 339), Ibn al-Haitham [17] (d. 430), Ibn Ṛizvan [18] (d. 460), each wrote refutations of this work. Nasir Khusraw (d. 481) in one of his lost books, called *Bustan al-Uqul*,[19] and Ibn Hazm (d. 456) in the book *al-Tahqiq* [20] *also lost* have both refuted the views held by Razi in the *al-Ilm al-Ilahi*.

Unfortunately the *al-Ilm al-Ilahi* either magna or parva has not reached us. But fragments of it have been mentioned in works of following scholars:

1. Pseudo Majriti in *Gayat al-Hakim*,. while mentioning star worship quotes from *al-Ilm al-Ilahi* a special prayer by which Sabians asked the planet Jupiter for blessing and protection.[21]

2. Ilya Nasibaini (d. 1049 A.D.) Christian theologian in his work entitled *fi wahdanyat al-Khaliq wa Tathlith i Aqanimih* in reply to a Jewish philosopher who had asked how the Christians believe that God is a substance, says that if we mean by substance a thing which subsists in itself, God is a substance, but if by substance we mean the subject of accidents, God is not a substance. In order to justify his view he quotes from the twelfth chapter of the first discourse of *al-Ilm al-Ilahi*.[22]

3. Biruni (d. 440) in the beginning of his *Risalah*, while exposing the heretical views of Razi, says that he has studied the *al-Ilm al-Ilahi* of Razi and found it much influenced by Mani's works specially *Sifr al-Asrar*.[23]

4. Sa'id al-Andalusi (d. 462) in his *Tabaqat al-Umam* considers Razi to be among those who wrote works on Pythagorean doctrine and upheld the ancient natural philosophy. In another passage he states that Razi has written *al-Ilm al-Ilahi* and *al-Tibb al-Ruhani* in order to praise the Zoroastrian doctrine of dualism of God, the Brahmans in the denial of prophecy and Sabians in the doctrine of transmigration.[24]

5. Ibn Hazm (d. 456) in *al-Fisal* in connection with the doctrine

RĀZI'S KITAB AL-ILM AL-ILĀHI AND THE FIVE ETERNALS *

BY

MEHDI MOHAGHEGH

al-Ilm al-Ilahi (Divine Knowledge or Metaphysical Knowledge) is one of the best known and most important works of Razi. In this work the physician-philosopher has dealt with several philosophical, metaphysical and cosmological subjects and has expressed his own points of view on these matters.

The term al-Ilm al-Ilahi was frequently used by scholars in connection with the classification of sciences, because knowledge was divided into theoretical and practical, then the former was divided into mathematical, natural and metaphysical sciences. This latter deals with non-material things as well as the primary elements of natural and mathematical sciences.[1] Razi in his work entitled *al-Sirat al-Falsafiyah* has stated before his opponents who denounced him as a philosopher, that by writing the al-Ilm al-Ilahi and several other works he indeed deserves the name of a philosopher.[2]

Authors of various biographical works have mentioned in connection with Razi the name al-Ilm al-Ilahi, although they do not hold a unanimous view as to the exact title. For example Biruni in the introduction of his *Risalah* calls it: *fi al-Ilm al-Ilahi*[3] and again in the same work when listing the books of Razi he notes it as: *Kitab al-Ilm al-Ilahi al-Kabir*.[4] Nasir Khusraw once calls it: *Kitab i Ilm i Ilahi*[5] and in another place: *Sharh i Ilm i Ilahi*.[6] The Jewish Philosopher Maimonides calls it *Ilahiyat*.[7] The last title has been seen also in Biruni's *al-Jamahir*.[8] Some scholars have not mentioned this book specifically by name, but one can guess that they mean this work. For example Masudi in *Muruj al-dhahab* attributes a work to Razi in which he has discussed the Sabians of Harran and their religion.[9] And in his *al-Tanbih wa al-Ishraf* he mentions that Razi has written a book on the Pythagorean doctrine in three discourses.[10] Both Ibn al-Nadīm and Ibn al-Qiftī have attributed to Razi another book under the title *Kitab al-Sagir fi al-Ilm al-Ilahi*[11] and Biruni mentions a work called: *Kitab al-Ilm al Ilahi ala ra'y i Soqrat*[12] and Ibn i abi Usaybiah writes *Fi al-Ilm al-Ilahi ala ra'yi Aflatun*.[13]

"Kitāb al Shuzūk 'alā Jālīnūs" where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen[1].

---

(1) Rāzī, *Kitāb al-Shūkūk 'alā Jālīnūs* (Ms. 4573, Malik Library, Tehran).

sophers and Ṣūfīs is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him(1). It is worthy of note that Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on Rāzī in the *Encyclopedia of Islam*, it is stated that there were connections between Rāzī and the mystic al-Ḥallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Mahjūb*(2) and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book(3).

In this brief treatment it has become apparent that Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Rāzī's contact with Galen was first medical and then philosophical. However, Rāzī preserved to a great extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his

---

(1) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt* in " Thalāth Rasā'il " (Demascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op, cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op, cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Dīwān* of Ḥallāj, p. 33; and the *Dīwān* of Sanā'ī (Tehran. 1336), p. 27.

(2) al-Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb* (Tehran 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Ṣūfī seekers of truth , who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Ṣūfī garment."

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Rāzī maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for it is not known whether death which men concider the greatest evil, may in fact be the greatest good(1). In another passage he asks, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead?(2). Ibn Miskawayh,(3) Ibn Sinā(4), and Ibn Hazm(5) have views on the fear of death similar to those of Rāzī, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philo-

---

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhib...*, p. 184.

(4) Ibn Sīnā, *Risāla fī daf' al- ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Ḥazm, *Risāla fi alam al mawt wa-ibṭālih*, "Rasā'il", p. 105.

Rāzī cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhallī* and *al-muta'allih* for Socrates(1). The first term is used by al-Qifṭī and it is defined asa person who has been freed from the pleasures of the mortal world(2). The second attribute is described by Naṣir-i-Khusraw as "becoming God" *Khudā shavanda*(3). Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato(4) and Galen(5) praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers, al-Kindī has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively(6). Mubashshir Ibn Fātik uses the word pious *"al- zāhid"* in the title of the chapter of his book which concerns Socrates(7). The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources(8). And Abū al-Ḥasan-i-Shushtarī, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend(9).

---

(1) *Opera Philosophica*, p. 31.

(2) Ibn al-Qifṭī, *Tā'rīkh al-ḥukamā'* (Leipzig, 1903), p. 197.

(3) Nāṣir-i-Khusraw, *Jāmi' al-ḥikmatayn* (Tehran, 1332 Solar), p. 99.

(4) al-Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn* p. 19.

(5) Mukhtaṣar min Kitāb al Akhlāq li-Jālīnūs p. 36.

(6) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(7) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 82.

(8) Ibn al Qifṭī, *op. cit.*, p. 197; Mubashshir Ibn Fātik, p. 121. This legend is attributed by Ḥāfiẓ of Shīrāz to Plato. *Dīwān*, ed. by Qazwīnī and Ghanī (Tehran), p. 178.

(9) al-Shūshtarī, *Dīwān* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon, "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved(1) further illustrates this argument(2). This concept is also found in Islamic Traditions and in Arabic and Persian literature(3).

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. According to Rāzī this is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book Rāzī had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control(4). Also in *al-Sīra al-Falsafiyya* he gives an account of the conduct of the true philsopher(5). Rāzī accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness(6). The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God(7). The second has stated that the wise man is he who resembles God(8).

---

(1) Plato, *Laws*, 731 E.

(2) al-Fārābī' *Talkhīṣ...*, p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1,p. 409. The same ḥadīth occurs in the *Mathnavī*, see Forouzanfar, B., *Aḥādīth-i Mathnāvī* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica*, p. 26.

(5) *Opera Philosophica*, pp. 97-111. The same subject is discussed by al-Fārābī, *Taḥṣīl al Sa'ādah*, in Rasā'il (Hydarabad, 1345), p. 45.

(6) *Opera Philosophica*, p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus*, 176 B.

(8) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

many examples of this in the Islamic Traditions and in Arabic and Persian Literature(1).

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous, less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position(2). In this context the well-known poem of Sa'dī comes to mind which says that the King who dominates one continent is not satisfied and seeks to dominate another(3).

Further in this context Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and

---

(1) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminusion." Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7,p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggerarion and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārīkh al-Ṭabarī* (Beirut, 1961), p. 229. Nāṣir-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A beliver lives neither in exaggeration nor in diminution." *Dīwān*, p. 410.

(2) Galen, *On the Passions*..., p. 62.

(3) Sa'dī, *Gulistān*, p. 21.

As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation(1). In this connection also Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that excess of a virtue is a vice(2) . According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through lack of moderation(3) Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty(4). Furthermore, he quotes the saying "moderation is best"(5).

Among Muslim sources al-Kindī(6), al-Fārābī(7), Ibn Miskawayh(8). and others(9) have emphasized the importance of moderation. Also there are

---

(1) See chapter two.

(2) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

(3) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(4) Mukhtaṣar min Kitāb al Aklāq li-Jālīnūs, p. 34.

(5) Galen, *On the passions...*, p. 34.

(6) al- Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmihā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(7) al-Fārābi, *Fuṣūl al-Madanī* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(8) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māhiyat al 'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(9) Nāṣir-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with "'Adl", *Dīwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 224.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar to the views of Plato and Galen. For example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses(1). Galen in this connection has a similar statement(2). Rāzī says that since this worldly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficient, but that excess would make it harmful(3). Rāzī holds a similar view and futher explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring, and spending. Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Hasan al-'Āmirī mentions Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question(4). On the nature of earning Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness.

---

(1) al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 118.

(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.

(3) al-Fārābī, *Talkīs Nawāmīs Aflāṭūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).

(4) al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 92.

Chapter nine is on Lying. According to Rāzī lying is another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. However he admits the use of falsehood at a tie when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dī's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dī in this connection(1).

(Ḥamīd al-Dīn Kirmānī refutes Rāzī by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if Rāzī knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falshood(2). On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that the rulers of the state should have the privilege of lying for the public good(3).

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: on Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that Rāzī considers several of the above dispositions such as miserliness and greed as evil. For several others he recommends moderation, such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used excessively or deficiently, with *"Ifrāṭ"* or *"Taqṣīr"*, it would become evil.

---

(1) Sa'dī, *op. cit.*, p. 17.

(2) *Opera philosophica*, p. 59.

(3) Plato, *Republic*, 389 B.

grief is disease, but that envy is the worst grief [1]. It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature[2].

Chapter eight is on Anger. Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used to such an excess that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's *"On the Passions of the Soul."* In one passage he says that his mother was very prone to anger, so much so that sometimes she bit her servants[3]. and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman[4].

Rāzī further states that there is no great difference between a man who in a state of anger loses his reason and a madman. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather that a man[5].

---

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Maydānī, *Majma' al-amthāl* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Sa'dī says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

Chapter six is on Conceit. Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy pre - scribed for this by Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, than he really is; rather he should know himself at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668)(1). Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Ḥikma al-'Uẓmā* "'The Great Knowledge" (2). He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum "know thyself", but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy(3)

This knowledge of self has been emphasized. in both Arabic and Persian literature(4)

Chapter seven is on Envy, which according to Rāzī results from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. He states that he who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is an evil man.

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all

---

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Ḥikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 295

(3) Galen, *On the Passions...*, p. 29.

(4) For example, attributed to Ali is the saying: "Whoever knows himself, knows his Lord". Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.) p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: "Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?" *Dīwān*, p. 414.

and refutes it[1]. The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "*Philebus*" [2] gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato*[3] examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius[4].

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argument on the nature of pleasure and pain [5]. But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter[6]. The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of Rāzī is Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Yāqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Muṭahhar, known as 'Allāma-i-Ḥillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of Rāzī[7].

---

(1) Nāṣir-i-Khusraw, *Zād al-Musāfirīn* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāṣir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inacurate because in the *Dīwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems' *Dīwān* p. 281, 287, he mentious that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi' al-Ḥikmatayn* in 462.

(2) Plato, *Philebus*, 42 cd.

(3) Galen, *Galeni Ccmpendium Timaei*, p. 19.

(4) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

(5) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

(6) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

(7) 'Allāma-i-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fī sharḥ al-Yāqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

for pleasure and the beloved seeks the lover for profit(1). Several other Islamic sources express contempt of love and attribute this contempt to Greek philosophy; for example, Abū al - Ḥasan al - Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief, continuous sleeplessness, hopeless passion and sadness and destruction of mind (2). The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medi - cine and philosophy (3).

On the concept of pleasure Rāzī states that those who have not benefited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condition which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost(4). Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Zād al-Musāfirīn*" gives a detailed account of Rāzī's concept of pleasure

---

(1) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemiana*, 1243 B 15.

(2) Daylamī, Abū al-Ḥasan, *'Aṭf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'ṭūf* (Cairo, 1962) p. 30.

(3) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qifṭī p. 94: or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qifṭī. p. 95.

(4) Bīrūnī, Abū-Rayḥān, *op. cit.*, no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p. 422.

third parts of Galen's *"On Moral Character"*(1). However it should be noted that Ibn Abī Uṣaybiʿa when listing the works of Galen mentions *"On Moral Character"* as comprising four parts and besides that mentions these two treatises(2).

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours(3), and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice(4); and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved

---

(1) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. I, p. 327.

(2) Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā* (Beirut, 1965) p. 147.

(3) al-Sarrāj, Jaʿfar Ibn Aḥmad, *Maṣāriʿ al-ʿUshshāq* (Beirut, 1958) vol. I, p. 15.

(4) al-Fārābī, Abū Naṣr, *Falsafat Aflāṭūn* (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to Rāzī the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's *"On the passions of the Soul."*(1)

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection(2). Towards the end of this chapter Rāzī mentions the treatise by Galen entitled *"Good Men Profit by Their Enemies."* It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its arguments(3). The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings(4).

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and

(1) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(2) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 167.

(4) For example: an Arab poet says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Source* was not available for bibliographical data.) Also Sa'dī (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistān* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the *"Republic"* (1), the *"Timaeus"* (2), and other works of Plato. Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Bīrūnī and Ibn al-Nadīm, Rāzī wrote a commentary on this work(3). Of the works of Galen the *"Epitome of the Timaeus of Plato"*(4) and *"On Moral Character"* (5) both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of Rāzī.

Ḥamīd ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the *"Spiritual Physic"*(6) attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his *"De Anima"* argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three (7). His commentators further developed this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them(8).

---

(1) Plato, *Republic*, 504 A.

(2) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 418. Also al-Bīrūnī, no. 107.

(4) Galen, *Galeni Compendium Timaei*... p. 33.

(5) "Mukhtaṣar min kitāb al-Akhlāq li Jālīnūs", p. 27.

(6) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(7) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121. Also: Aristotle, *De Anima in works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(8) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

virtues to reason and all vices to passion. The word *"Hawā"* (passion) is found in the Qur'ān(1), but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the word "reason" in opposition to the Quranic usage of *Hawā*(2). In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition(3). It should be noted that Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qam'* (suppressing), *rad'* (restraining), *mughālabah* (overcoming), *Ẓamm* (reining) (4). This last word misled Ibn al-Jawzī in his *"Spiritual Physic"* becuse he spelled the word *dhamm*, which means condemnation(5), and he also wrote a book entitled *"Dhamm al-Hawā"* where he repeated the same mistake(6).

Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive(7). Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine,

---

(1) Sūrat al Qaṣaṣ/50; Sūrat al Nāzi'āt/40.

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, *"Hawā"*.

(3) For example Ibn Durayd (d. 321 A.H.) says: "Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved". al-Khaṭīb al-Tabrīzī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A.H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: "If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild". *Dīwān* (Tehran, 1307 A.H. solar) p. 392.

(4) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(5) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(6) Published in Cairo 1962.

(7) *Opera Philosophica*, p. 27.

Physic" of Rāzī(1).

On the concept of the sufficiency and superiority of reason Ibn al - Rāwandī (d. 298), a contemporary of Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his "*Kitāb al-Zumurrud*" *(The Book of the Emerald)*. This book was later refuted by the Ismā'īlī *dā i*, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shīrāzī (d. 470), in a work called "*Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*"(2). Thus both Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdellāh Ibn al-Ju'al had written two books called "*Naqḍ Kalām al-Rāwandī*" and "*Naqḍ Kalām al-Rāzī*" (3). But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason(4).

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato(5) and Galen(6) is evident in setting reason and passion as opposites and in attributing all virtues to reason and all

---

(1) Ivanow, W. *Ismaili Literature*, p. 42.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.

(4) Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā Yalzam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. I, p. 175.

(5) Plato, *Republic* 440 e.

(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.

Ismā'īlīs, because Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'līm* (teaching) of the Prophet(1). However more opposition came from the Ismā'īlī theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma*(2), since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām*(3).

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of Rāzī, who was an Ismā'īlī *dā'ī*(4), held discussions with Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abū Ḥātim's *"A'lām al-Nubuwwa"* (5) *(The Signs of Prophecy)*. About a century later Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'īlīs as Ḥujjat al-Irāqayn, supplemented the work of Abū Ḥātim with his *"al-Aqwāl al Dhahabīya" (Golden Words)* in which he refuted the *"Spiritual*

---

(1) al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (ms. Add. 3651, Cambridge) University p. 184. Also al-shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for exemple al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(2) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shī'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1930) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfī* (Qazwin, lithogr. 1301) p. 59.

(3) al-Ghazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīyah* (Cairo, 1383 A H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi'al-Tawārīkh* (Tehran, 1337 AH. Solar) p. 13.

(4) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(5) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings, was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Ṣā'id al-Andalusī (d. 462) accused Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-'Ilm al-Ilāhī (Metaphysical Knowledge)* and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle(1).

Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen Rāzī mentions two treatises, *"Fī Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih" (How a man may discover his own Vices)* and *"Fī anna l-akhyār yantafi'ūna bi-a'dā'ihim" (Good men profit by their enemies)*(2). It is probable that he had read an Arabic translation of *"The Epitome of the Timaeus of Plato"* by Galen (3) and also his *"On Moral Character"* translated into Arabic by Ḥunain Ibn Isḥāq(4). Also some of the incidents attributed by Rāzī to Galen are to be found in Galen's *"On The Passions of the Soul"*(5).

Rāzī has divided the *"Spiritual Physic"* into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of Rāzī by Muslim theologians, especially the

---

(1) Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Umam* (Beirut, 1912) P. 33.

(2) *Opera Philosophica*, p. 35.

(3) Galen, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(4) A. Summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālīnūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Ejypt*, vol. V/I (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

(5) Galen, *On the passions and errors of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica*(1) *(Rasā'il Falsafiyya)* and was translated into English by A. J. Arberry in 1950(2).

Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Isḥāq, governor of Rayy 290-296 A.H.(3) This is the same person for whom Rāzī had written his *"Kitāb al-Manṣūrī" (Liber Almansoris)* named after him. In his introduction to the *Spiritual Physic*, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūrī*, the purpose of which was to study bodily physic (4). It should be noted that before Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost(5). After Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in Rāzī's work(6). Also he began his book similarly to Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al - Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rīfāt (Definitions)* defined both *al-Ṭibb al-Rūḥānī* and *al-Ṭabīb al-Rūḥānī*(7).

---

(1) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier mss written in 636 is in the possession A.A. Mahdavī and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(2) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(3) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

(4) *Opera Philosophica*, p. 15.

(5) McCarthy, R. J., *al-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(6) Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Damascus, 1348 A.H.) p.5.

(7) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rīfāt* (Cairo, 1357 A.H.) p. 122.

mentioned as the perfect example of the physician and philosopher(1). Also to Galen was attributed a work called *Fī ann al ṭabīb-al-fāḍil yajibu an yakūna Faylasūfā.* (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher)(2) . Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abu'l-Ḥasan-i Ṭabarī, a fourth century A. H. physician, in his *"al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya"* (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable(3). It is therefore not surprising that beside the many medical works of Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by Bīrūnī in the *Fihrist*(4).

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy(5), and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine(6). Thus Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote *"al-Ṭibb al-Rūḥānī"* (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the

---

(1) Isḥāq Ibn Ḥunayn, "Tārīkh al-Aṭibbā", *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.

(2) Ibn Djuljul al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā wa l-Ḥukamā* (Cairo, 1955) p. 19.

(3) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*, (ms. A286 K, Osler Library, McGill University) p. 76.

(4) al-Bīrūnī Abū Rayḥān, *Risālah fī Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakarīyā al-Rāzī* (Paris, 1936).

(5) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣghar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.

(6) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'ulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Būlāq) p. 79.

The "SPIRITUAL PHYSIC" OF RĀZĪ

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī (Rhazes), d. 320 A.H./932 A. D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe(1).

What we are concerned with here is Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was

---

(1) For more details see:

Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.

Withington, E.T.: *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) p. 145 ff.

Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. playfair (2 vols., London, 1910) vol. I, p. 260 ff.

Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.

Campbell, D.: *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 vols., London, 1926) p. 65 ff.

Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p. 184 ff.

Carmody, F.J.: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California press, 1956) p. 132 ff.

Castiglioni, A.A.: *A History of Medicine*, trans. E. B. Krumbhaar (New York) 1958) p. 267 ff.

formé, et peu de données importantes lui ont, croyons-nous, échappé (il est surtout dommage qu'il n'ait pas eu connaissance des «Notes sur Abû Bakr Rāzī», de S. Pines, dans *Nouvelles Études sur Awḥad al-zamān Abu -l-Barakāt al-Baghdādī*, Paris, 1955, pp. 54-61: il est vrai que cette publication, *Mémoire de la Société des Études Juives*, I, a été très mal diffusée et reste peu connue); il n'a pas laissé d'utiliser, la chose vaut d'être notée s'agissant d'un chercheur d'éducation musulmane, les renseignements fournis par les auteurs judéo-arabes, Saadia et Moïse Maïmonide.

Dans toute la mesure de ses moyens — on ne lui reporchera pas de ne pas être helléniste et latiniste ni hébraïsant — M. M. a travaillé de première main. Le lecteur averti de la question ne trouvera certes qu'un petit nombre de nouveautés, rectifications sur des points de détail, dans son livre; mais il constatera avec satisfaction que l'auteur a parfaitement maîtrisé les matériaux mis en œuvre; il a produit de la sorte, à l'usage de ses compatriotes, une étude sûre et d'une indiscutable valeur scientifique sur une grande figure du passé national des Iraniens d'aujourd'hui, en même temps qu'un ouvrage de synthèse dont on ne trouve l'équivalent sur le sujet ni en arabe ni en aucune langue européenne.

Voici les intitulés des douze chapitres de l'ouvrage: I Biographie de Rāzī; II ses maîtres; III ses disciples; IV les adversaires doctrinaux réfutés par lui; V ses œuvres (traités et dissertations) d'après al-Bīrūnī; VI la liste des œuvres de Rāzī d'après Ibn Abī Uṣaybiʿa; VII «La Médecine Spirituelle» (analyse, traduction partielle, observations sur les sources); un abrégé de ce chapitre est donné dans la partie anglaise du volume); VIII «La vie philosophique» ou «La conduite du philosophe» (avec traduction persane d'Abbas Eghbal); IX «Le Traité du Plaisir» (analyse, avec utilisation des citations faites par Nāsir-è-Hosraw dans son *Zād al-Musāfirīn*); X «La Métaphysique« (d'après les fragments conservés dans les sources islamiques et non-islamique); XI «*Les Dubitationes in Galenum*» (introduction à cet ouvrage, dont l'édition est promise depuis bien des années par M. Pines, avec une brève étude sur le problème de l'éternité du monde chez les plus anciens penseurs musulmans); XII La réfutation par Maïmonide des arguments avancés par Galen en faveur de l'éternité du monde, comparée aux textes afférents de Rāzī.

En appendice: la liste des œuvres de Rāzī dans la *Risāla* de Ḥunayn b. Isḥāq.

Cinq index (noms de personnages, nations et sectes, noms de lieu, liste des bibliothèques, liste des termes expliqués) et bibliographie.

Page 94. L'opuscule de Ḥasan b. al-Samḥ a été édité et traduit par Mme M. Bernand-Baladi, *JA*, 1969, p. 95-138.

Page 194, n. 2. L'épitre consolatoire d'Élie de Nisibe (Vat. ar. 1492) a été éditée en 1964 par G. Levi della Vida, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. II, pp. 345-397.

Page 333, à propos de *takāfu' al-adilla*, voir M. Perlmann, «Ibn Ḥazm on the Equivalence of Proofs», *Jewish Quarterly Review*, n.s., XL, 1949-50, p. 279-290.

Georges VAJDA.

M[ahdī] MOḤAGHEGH, *Fīlsūf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakarīyā-i Rāzī* (The Society for Protection of National Monuments, n° 73). Téhéran, 1970, in-8° raisin, 463, 4, 6 pages de texte persan; 27 pages de texte anglais.

(*Journal Asiatique, Année 1971*, pp. 378-379)

Avant d'être devenu l'une des grandes autorités médicales pour l'Occident médiéval (et un peu au-delà) Muḥammad ibn Zakarīyyā' al-Rāzī (v. 250/864-320/932) avait gagné dans sa société d'origine, outre la pleine reconnaissance de sa maîtrise en l'art de guérir, une solide réputation de philosophe aux idées hardies, autant dire «hétérodoxes». A ce titre, il fut l'objet d'attaques vigoureuses de la part des théologiens de divers bords y compris la secte ismaélienne; et comme il arrive souvent aux penseurs non-conformistes, une partie notable de son œuvre philosophique ne nous est connue qu'à travers ses réfutateurs.

Si l'étude — qui est loin d'être achevée — de la philosophie du penseur et médecin iranien (quoiqu'il écrivît encore uniquement en arabe) a grandement progréssé depuis bientôt quarante ans, cela est dû principalement aux recherches et découvertes de Paul Kraus (1902-1944), dont les travaux (précédés par ceux de Julius Ruska, son maître en histoire des sciences) furent ensuite exploités, amplifiés, précisés par ceux d'A.J. Arberry, S. Pines, H. Corbin (cf. l'aperçu de ce dernier dans son *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, 1964, p. 194-201), pour ne nommer que ces trois savants-là.

A la suite des orientalistes, des savants, compatriotes modernes du maître iranien, et initiés, riches de leur acquis de savoir traditionnel, à la science occidentale, se sont intéressés à lœuvre de leur prédécesseur et ont commencé à la rendre accessible au public lettré d'Iran dans la langue littéraire d'aujourd'hui.

C'est ainsi que la «Société Archéologique d'Iran» (*Anjoman-è-âsâr-è-melli* «Association des Antiquités Nationales») a tenu à accueillir dans la série de ses publications, la monographie consacrée à Rāzi Philosophe, par le Professeur Mahdi Mohabhegh (prononciation persane de Muhaqqiq), savant qui doit son excellente formation occidentale aux universités britanniques et à un séjour à l'Université McGill, de Montréal.

M. Mohaghegh a voulu faire la synthèse aussi bien de la documentation existante, textes conservés de Rāzī et ce que les auteurs orientaux avaient écrit sur le personnage et ses œuvres, et contre ses doctrines notées d'hérésie, que des travaux modernes. Il s'est, à cet effet, soigneusement in-

The appendix contains the works of Galen as mentioned by Ḥunain b. Isḥāq in the *Risālah,* and it clarifies some of the notions mentioned in the previous chapters.

Since the most important chapter of this book is the chapter on *Spiritual physic,* a summary of this is given here in English. This was the subject of a lecture presented by the author in April 1966 at the 176th meeting of the American Oriental Society in Philadelphia, published in *Studia Islamica,* vol. 26, 1967 pp. 5-22.

It is my duty here to thank sincerely the Society for Protection of National Monuments especially General Aqivli for his constant encouragement. I am also greatly indepted to McGill Institute of Islamic Studies for all the research facilities put at my disposal during my stay there. Last but not least, I wish to thank my wife for her constant intellectual and spiritual support.

M. Mohaghegh
Tehran, May 1970

Note on the Second Edition

The first edition of this book won the Royal Prize for the Best Book of the Year in 1970. Several reviews were written on it both by Iranian and foreign scholars. Of these three have been appended to the Persian part, and one in French by Prof. G. Vajda is added to the English section. I have also added a new article on "Razī's Kitāb al-ʿIlm al-Ilahī and the Five Eternals", *Abr-Naharain,* 1972-1973, pp. 16-23 to this section.

M. Mohaghegh
Tehran, Nov. 4, 1973

PREFACE

The title of the present work denotes its two-fold intention. Its first aim is to introduce Rāzī as a philosopher after several centuries of fame as a physician, and its second is to indicate the fact that he was not, as he has been called so often, an "Arab" philosopher.

This is not a book simply on the philosophical and ethical thinking of Rāzī, but also a study of his period and several of his contemporaries. It also aims at throwing light on the link between the Greek, Alexandrian and ancient Iranian philosophical and scientific heritages as they intermixed in the first centuries of Islam and subsequently developed. Attempt has been made to make this book as useful for students of the history of Islamic philosophy as possible. First hand Islamic sources as well as contributions of western scholars have been incorporated into it.

The book is made up of twelve chapters and an appendix.

Chapter one contains the biography of Rāzī including his youth, studies, travels and the positions he held.

Chapter two raises the question of his masters and contains biographies of Alī b. Rabban-i Ṭabarī, Abū Zaid-i Balkhī, and Irānshahrī.

Chapter three is devoted to Rāzī's pupils such as Abu al-Qāsim-i Muqāniʿī, Ibn Qāran-i Rāzī, Abū Ghanim-i Ṭabib, Yūsuf b. Yaʿqūb, and Muḥammad b. Yūnus.

Chapter four contains the main figures against whom Rāzī has written refutations, such as Abu al-Qāsim-i Balkhī, Masmaʿī, Shahīd-i Balkhī, Nāshī, Sarakhsī, and Kayyāl.

Chapter five is an exposition of one hundred and eighty-four books and treatises as mentioned in Bīrūnī's *Fihrist,* with explanatory notes and remarks.

Chapter six lists the names of two hundred and thirty-five works of Rāzī as they have been recorded in Ibn Abī Uṣaybiʿah's *Uyūn al-Anbā'.*

Chapter eight is an analysis of the *al-Sīrat al-Falsafiyyah* (The conduct of philosophers) with a complete translation into Persian.

Chapter nine is an analysis of *Kitāb al-ladhdhah* (The Book of Pleasure) with Nāṣir-i Khusraw's quotations from the above work in his *Zād al-Musāfirīn.*

Chapter ten deals with *al-ʿIlm al-Ilāhī* (Metaphysical Knowledge) based on fragments found in different Islamic and non-Islamic sources.

Chapter eleven is an introduction to *Kitāb al-Shukūk ʿalā Jālinūs* (The Refutation of Galen) and a short study on the problem of the eternity of the world.

Chapter twelve deals with Maimonides' refutation of Galen on the problem of the eternity of the world in comparison with Rāzī's.

Âshtîyânî's Commentary on Sabzawârî's *Ghurar al-Fara'id* (in preparation).

XII Mir Dâmâd:
al-Qabasât
Vol II: Persian and English introductions, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).

XIII A. Badawî:
Aflaṭûn fi al-Islâm: Texts and Studies (ready to appear).

XIV M. Mohaghegh:
Fîlsûf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakariyâ-i-Râzî (Tehran 1974)

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitâb al-Taḥṣîl, Persian Translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ*, ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpajûh (In Preparation).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242–1314):
Kashif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions, by H. Landolt (Ready to appear).

VI N. Râzî (fl. 13th century):
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dawudî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî, and English introduction by H. Landolt. (Tehran, 1974)

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):
al-Qabasât
Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dîbâjî (under print).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (ready to appear).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (ready to appear).

X H.M.H. Sabzawârî:
Sharḥ-i Ghurar al-Fara'id or *Sharḥ-i Manẓûmeh*
Part one "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (in preparation).

XI T. Izutsu:
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M.

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Insitute of Islamic Studies, McGill University, Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu.

I H·M.H. Sabzawârî (1797–1878):
Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or *Sharḥ-i Manẓûmah*
Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited, with English and Persian introductions and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1959).

II M·M. Âshtiyânî (ob. 1952),
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah ("Commentary on Sabzawâri's *Sharḥ-i Manẓûmah*"
Vol I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M· Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Âshtiyânî
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah
Vol. II: Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

XIV

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch
P.O. Box 14/1133
Tehran - Iran

Printed at the Offset Press, Inc. Tehran, Iran

McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration

with

Tehran University

FILSUF-I-RAYY

Muhammad Ibn-i-Zakariya-i-

RAZI

by

M. Mohaghegh, M.A., PH. D.

Professor of Tehran University

TEHRAN
1974

M. Mohaghegh

FILSUF-I-RAYY

Muhammad Ibn-i-Zakariya-i-

RAZI

Tehran 1974